LOS HOMBRES de la historia

63

La Historia Universal
a través de
sus protagonistas

Voltaire

Sergio Landucci

Centro Editor de
América Latina



LOS HOMBRES *de la historia* 63

Personaje múltiple de brillante inteligencia, Voltaire nació el 21 de noviembre de 1694 en París y murió en la misma ciudad, ochenta y cuatro años más tarde, un 30 de mayo de 1778.

Poeta, dramaturgo, novelista, inauguró una nueva etapa de la historiografía de la que desterró todo dogmatismo. Contemporáneo de un siglo en que la reflexión sobre el sentido del quehacer humano se asumió como tarea impostergable, intentó una filosofía de la historia contra las interpretaciones teológicas, el fanatismo y la tradición.

Representante de la burguesía progresista del siglo XVIII, forjaría las tablas de valores del liberalismo a través de una desprejuiciada investigación del pasado al que exigió una explicación racional del mundo humano. No providencial ni persiguiendo causas finales pese a aceptar en este devenir histórico un sentido, un motor, pero que surge de la acción misma de los hombres.

A partir de Voltaire, la historia no será ya una teodisea, sino más bien una defensa e ilustración del género humano dotado de razón y creador de una cultura; no se buscará por ella misma o por el amor al hecho exacto y preciso sino porque de su conocimiento se desprende una filosofía de la acción y esta filosofía de la cultura substituye a las filosofías religiosas hasta entonces predominantes.

Hombre racional, con una inteligencia crítica y un realismo sorprendente para su época, su lucha contra el fanatismo y la intolerancia, contra la barbarie y lo medieval, contra la arbitrariedad y la injusticia, reflejada en una obra monumental, marca un hito importante entre dos mundos y tiene todavía más actualidad de lo que podría pensarse en un simple análisis superficial.

Ultimos títulos publicados en esta colección:

**Esta obra ha sido publicada originalmente en Italia por Compagnia Edizioni Internazionali S.p.A. - Roma Milán.
Director Responsable: Pasquale Buccomino
Director Editorial: Giorgio Savorelli
Redactores: Lisa, Baruffi, Mirella Brini, Ido Martelli, Michele Pacifico.**

63. Voltaire - El setecientos
**Este es el cuarto fascículo del tomo El setecientos.
La lámina de la tapa pertenece a la sección El setecientos, del Atlas Iconográfico de la Historia Universal.**

Ilustraciones del fascículo Nº 63:

Arborio Mella: p. 91 (1).

Bulloz: p. 87 (1); p. 92 (1); p. 103 (1).

Falchi: p. 96 (1,2,3); p. 98 (1,2,3); p. 107 (1).

Ségalat: pp. 100-101 (1,2,3,4,5,6); p. 105 (1,2,3); p. 107 (1); p. 108 (2,3); p. 111 (1,2).

Traducción de Oberdan Caletti

**Centro Editor de América Latina S. A.
Piedras 83 - Buenos Aires
Hecho el depósito de ley
Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Sebastián de Amorrortu e Hijos S. A. - Luca 2223, Buenos Aires, en Julio de 1969.**

Voltaire

Sergio Landucci

1694

El 21 de noviembre nace en París François-Marie Arouet, quinto hijo del notario François y de Marguerite Daumard.

1704-1711

Concurre al colegio Louis-le-Grand, sostenido por los jesuitas. Al egresar del colegio, los conocimientos que le suministra el padrino, abate de Châteauneuf, le facilitan el acceso a los círculos libertinos de la capital, donde se aprecia enseguida el ingenio del joven.

1713

Permanece en La Haya en calidad de secretario del embajador de Francia. *Ode sur les malheurs du temps.*

1715

Retiro en Saint-Ange, a raíz de la sátira *Le Bourbier.* Muerte de Luis XIV.

1716

Es confinado en Sully-sur-Loire.

1717-1718

Es encarcelado en la Bastilla por once meses. Cuando recupera su libertad adopta el seudónimo de *Voltaire.* Representación de *Edipo*, con gran éxito, el 18 de noviembre de 1718.

1720

Fracasa la tragedia *Artemira.*

1722

Viaja a los Países Bajos junto con madame de Rupelmonde. Composición de *Le pour et le contre* (que tomará después el título de *Epître à Uranie*, Epístola a Urania).

1725

Representación de *Marianne* y del *Indiscret.* Éxito mundano y literario, interrumpido en 1726 a raíz de un incidente en el mundo aristocrático: el caballero de Rohan, considerándose ofendido por Voltaire, lo hace golpear. Voltaire reclama inútilmente satisfacción, y finalmente es arrestado en la Bastilla y liberado poco después con la obligación de abandonar el territorio de Francia.

1726-1728

Permanencia en Inglaterra donde traba relaciones con aristócratas, escritores, políticos y refugiados por motivos religiosos. En Londres aparece la *Henriade* (que había aparecido ya en Francia, en 1723, en edición clandestina).

1730

Representación de *Brutus* con discreto éxito.

1732

Representación de *Zaïre*: gran éxito. Publicación de la *Epître à Uranie.*

1733

Edición inglesa de las *Cartas filosóficas.* Representación de la tragedia *La muerte de César.*

1734

Edición francesa de las *Lettres* (con el agregado de las *Remarques sur Pascal*) y condena del libro y orden de encarcelamiento para el autor. Permanencia de Voltaire en Cirey, en el castillo de madame de Châtelet, con la que se hallaba vinculado desde el año anterior por íntima amistad (que habría de durar casi hasta la muerte de ella). Regreso a París, en virtud de la revocación de su condena, en el año siguiente. Pertenece a este período la composición del *Traité de Métaphysique*, publicado en forma póstuma.

1736

Representación de *Alzire.* Comienza su correspondencia con el príncipe Federico de Prusia. Publicación del *Mondain.*

1737

Permanencia en Holanda. Publicación de los *Elementos de la filosofía de Newton.*

1738

Discurso en versos sobre el hombre.

1740

Viaja a Berlín, en momentos en que Federico, ya rey, se apresta a la guerra contra Austria.

1742

Representación de *Mahoma* en París; suspensión de las representaciones.

1743

Misión diplomática secreta en Prusia (comienza un período de contactos de Voltaire con la corte, y al mismo tiempo de colaboración con el marqués de Argenson, ministro de asuntos exteriores). Representación de *Mérope* con éxito extraordinario.

1745

Permanencia en Versalles. Representación de *La princesa de Navarra, La batalla de Fontenoy, Historia de la guerra de 1741*, y otras composiciones cortesanas. Nombramiento de Voltaire como historiador real.

1746

Nombramiento de Voltaire como caballero ordinario del Rey, y elección del mismo a la Academia francesa.

1748

Edición francesa de *Zadig.* Representación de *Seminaris. Panegírico de Luis XV.* Permanencia en Lunéville, al lado del rey Estanislao de Polonia.

1749

Muerte de madame de Châtelet.

1750

Voltaire hace público su apoyo a la política fiscal del contralor general Machault.

1750-1753

Permanencia en Berlín junto a Federico II. Primera edición (1751) de *El siglo de Luis XIV* (edición definitiva en 1768). *Micromégas* (1752). *Defensa de M. de Bolingbroke.* Finalmente, ruptura con Federico y peripecias diversas en su viaje de regreso.

1755

Adquisición de una propiedad cerca de Ginebra, que bautizó *Les délices.* Representación con gran éxito en París de *L'Orphelin de la Chine.*

1756

Publicación del *Poema sobre la ley natural* (condenado por el Parlamento de París en

1759), del *Poema sobre el desastre de Lisboa* y de la primera edición del *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones.*

1757
Actividad diplomática de Voltaire a favor de la paz entre Francia y Prusia (en el curso de la guerra de los Siete años).

1758
Adquisición de otra finca cerca de Ginebra (pero en territorio francés): Ferney. En esta finca Voltaire establecerá al poco tiempo su residencia fija, fastuosa, dotada de un teatro privado (lugar de polémicas con los pastores ginebrinos) y dirigida por su sobrina (y amante) madame Denis. Instalación de establecimientos manufactureros e introducción de nuevos métodos agrícolas.

1759
Publicación de *Cándido* (anónimo). Comienza a publicarse *Historia del imperio de Rusia bajo Pedro el Grande.* Comienzo de la polémica contra los jesuítas (en París acaba de desencadenarse la reacción contra los *philosophes* y se ha prohibido la *Encyclopédie*).

1760
Representación de *Tancredo* con gran éxito. Publicación de varios panfletos anónimos de polémica anticlerical y anticristiana. Ruptura con Rousseau.

1761
Edición de las obras de Corneille, con comentario, emprendida por Voltaire a beneficio de la nieta del poeta.

1762
Campaña en favor de Jean Calas, un hugonote injustamente condenado a muerte (que será rehabilitado en 1765). De aquí deriva el *Tratado sobre la tolerancia,* que verá la luz el año siguiente.

1764
Primera edición del *Diccionario filosófico,* condenado en París.

1765
Filosofía de la historia (que se transformará después en la introducción del *Ensayo sobre las costumbres...*). Comienza su correspondencia con Catalina II de Rusia. *Cuestiones relativas a los milagros. Ideas republicanas.*

1766
Campaña a favor de Sirven y de Lally-Tollendal. *Relato de la muerte del caballero de La Barre* (quemado vivo por impiedad, junto con un ejemplar del *Diccionario filosófico*). Nuevos panfletos anticristianos. En los conflictos ginebrinos Voltaire se enrola con los *representants* y los *natifs* (en 1770 acogerá en Ferney a los "natifs" expulsados de Ginebra. *El filósofo ignorante.*

1767
Ingenuo. Más panfletos anónimos.

1768
El hombre de los cuarenta escudos. La princesa de Babilonia.

1769
Los diálogos *A. B. C. Historia del parlamento de París.* Nuevamente otros panfletos anticristianos, pero al mismo tiempo también escritos contra el ateísmo. *Dios y los hombres. Todo está en Dios.*

1770
Campaña a favor de los siervos de la gleba de Saint Claude en el Franco Condado.

1771
Apoyo, por parte del canciller Maupeou, a la supresión del Parlamento de París. Exaltación de la guerra emprendida por Catalina II contra los turcos.

1772
Cuestiones sobre la Enciclopedia. Tragedia política *Las leyes de Minos.*

1774
Campaña para la liberación de la región de Gex de los vínculos feudales. Apoyo a la política librecambista de Turgot, contralor general de las finanzas bajo el nuevo soberano Luis XVI.

1775
Edición de las *Obras Completas,* ordenada por el autor en Ginebra.

1776
La Biblia finalmente explicada. Caída de Turgot.

1777
Diálogos de Evhémère.

1778
Retorno triunfal a París. Representación de *Irene.* 30 de mayo: muerte de Voltaire.
En 1791, por el voto de la Asamblea Nacional, sus cenizas se trasladan solemnemente al Pantheón.

Un "proyecto fundamental": el éxito literario

No se requiere excesiva fantasía para imaginar lo que significó en la vida de Voltaire, la noche del 18 de noviembre de 1718, noche del clamoroso éxito de *Edipo.* Éxito visiblemente verificable, inmediato, el más plástico y prepotente que pudiera concebirse en esos tiempos. A lo largo de toda la vida de Voltaire encontramos rastros, más o menos consistentes, de esta psicología, ligada primordialmente, sin ninguna duda, a sus años de colegio. Los jesuítas de "Louis le Grand", el primer colegio de Francia, apuntaban hacia el teatro, por lo que Voltaire no dejó nunca de alabarlos. Por lo general, cultivaban la técnica pedagógica de estimular la ambición de sus alumnos mediante prontos y públicos reconocimientos de sus méritos o talentos, tal como se los hacía sobresalir a través de las competiciones literarias entre condiscípulos. Se sabe que el año escolar concluía con manifestaciones de este tipo: representaciones teatrales, exhibición de los mejores alumnos, premios, todo rodeado de una atmósfera muy mundana. El colegial François-Marie Arouet se nos presenta justamente en una de estas ocasiones, tal como aparece en los recuerdos de Jean-Baptis Rousseau: el célebre poeta asistía a la entrega de premios de 1710, y pidió que le presentaran a ese joven de 16 años que sobresalía claramente entre todos sus compañeros; los buenos padres le dijeron que, en efecto, "era un muchacho dotado de disposiciones sorprendentes para la poesía" y se encontró así frente a un jovencito "de fea fisonomía, pero con una mirada viva y despierta". François-Marie había manifestado aptitudes para la poesía mucho antes de ingresar al colegio; parece que el primero en descubrírselas fue un amigo de la familia, el abate libertino Gédoyn; y seguramente con esta aureola de precoz talento, cuando contaba apenas 10 años de edad, había sido presentado a la famosa Ninon de Lenclos por otro abate libertino, su padrino de bautismo. Al período escolar pertenece una oda *A Santa Genoveva;* tras abandonar el colegio participó, con otra oda sobre tema fijado, en un concurso de poesía organizado por la Academia de Francia. Al no recibir el premio, se desquitó con una sátira que fue el comienzo de sus disgustos. A las muchas sátiras, realmente suyas o atribuidas a él —dada la fama de malalengua que obviamente había ya adquirido—, está ligada toda la juventud aventurera de Voltaire: las admoniciones, los alejamientos de París en confinamientos más o menos dorados, y finalmente un año entero encarcelado en la Bastilla. Tampoco a este respecto se requiere un esfuerzo excesivo de fantasía para evitar el equívoco de esos biógrafos que descuidan casi el episodio, a causa de una

documentación explícita sobre el estado anímico del interesado. Es bastante fácil imaginar al joven, habituado a la vida brillante llevada después de los años de colegio, encerrado en ese lugar por disposición de la policía, naturalmente desprovisto de toda garantía jurídica, y por tan prolongado período. Voltaire sale de la Bastilla en 1718, en el mes de abril. Pero está obligado sin embargo, a mantenerse alejado de París, limitación ésta que cesará el 12 de octubre del mismo año: un mes después, se registrará el triunfo de *Edipo*. El éxito de la tragedia, en la que había seguido trabajando en la cárcel, habrá de ser también, por lo tanto, una revancha clamorosa; el 6 de diciembre el autor recibirá un premio, por cierto también de parte del rey (y algunos años después, una primera pensión de doce mil libras).

Edipo se representó cuarenta y cinco veces consecutivas: quedará como el *record* alcanzado por una obra teatral en todo el siglo XVIII. Será necesario, indagar las motivaciones de tal éxito desde el punto de vista de los sobreentendidos ideológicos; pero mientras tanto, se registra el hecho literario como tal, las entusiastas palabras con las que el viejo La Motte manifestaba su aprobación por la obra: "Francia ha encontrado al digno sucesor de Corneille y Racine", palabras que un príncipe hizo en seguida suyas en una epístola en versos *A M. de Voltaire*. François-Marie Arouet se llama ahora Voltaire; conforme con un uso frecuente en esos tiempos, abandonó para siempre el nombre del padre (y también en relación con el padre, el austero notario, tesorero del Tribunal de Cuentas, *Edipo* constituye una resonante revancha: en los años precedentes, el viejo notario no había escatimado esfuerzos para corregir a ese hijo licencioso, capaz de hacer versos únicamente, esto es, un inútil, y su desesperación al respecto era de público dominio). El gran mundo le abre de par en par sus puertas; ya no son tan sólo los círculos brillantes. También, y cada vez más, las pequeñas pero auténticas "cortes" de los nobles, los salones, los castillos de los mejores nombres de la aristocracia, que participan en pleno en esa oleada general de euforia que caracteriza a la sociedad francesa después de la muerte del Rey Sol, en los años enloquecidos de la Regencia. En este clima, Voltaire intenta nuevamente el éxito teatral con *Artémire* (15 de febrero de 1720): pero esta vez fracasa, puesto que se trata de una obra poco menos que improvisada (a diferencia de *Edipo*). El joven autor mostró comprenderlo; rehizo completamente la tragedia y la representó totalmente diferente cuatro años después con el nombre de *Mariana*. Representación desdichada, a causa de un desagradable incidente, es también el estreno de esta nueva tragedia. Voltaire la reelaboró una vez más durante un año entero, hasta que ob-



1

1. Retrato de Voltaire a los 24 años París, Museo Carnavalet (Bulloz).

En la pág. 91:

1. Retrato de Voltaire en 1736. Copia del pastel original de Maurice Quentin de La Tour. Museo de Versalles. (Arborio Mella).

tuvo un suceso considerado como uno de los mayores de su larga carrera de dramaturgo. En este mismo año de 1725 obtiene una nueva pensión de la reina de quince mil libras, y ya se habla de él en París como de un habitual frecuentador de los ambientes de la corte. Parece ya plenamente logrado ese destino en función del cual los jesuitas del "Louis le Grand" pensaban la formación de sus alumnos: la vida elegante en las más altas esferas de la sociedad de la capital. Se sabe que en este momento de la vida de Voltaire ocurrirá un episodio que la cambiará profundamente: la paliza que le propina un noble, la imposibilidad de obtener reparación y finalmente la intervención de las fuerzas policiales (¡contra la parte agraviada!). Todo ello significará un breve período de prisión en la Bastilla, la imposición del confinamiento y finalmente, Inglaterra que será la gran experiencia del joven Voltaire. Éste no había dejado de trabajar en una obra de largo aliento, desde los tiempos de su primer encarcelamiento en la Bastilla; una ambición más alta aún, en cierto sentido, que la de ser proclamado heredero de los grandes trágicos del siglo precedente y, en otro sentido, aun más susceptible de éxito, de un éxito sin términos de comparación: "O mucho me engaño, o es la épica lo que me señala el destino; y me parece que se obra mucho más fácilmente cuando se tiene como rivales a un Chapelain, La Motte y Saint-Didier, que cuando hay que comprometerse a alcanzar a Racine y a Corneille". El poema, cuyo título definitivo será la *Henriade*, se publicará en Inglaterra (1728) por suscripción —suscripción encabezada por los mejores nombres de la nobleza inglesa— y estará dedicado a la reina de Inglaterra. En Francia no había podido obtener ni aprobación ni una tácita promesa de tolerancia por parte de las autoridades; pero había tenido ya una amplia difusión clandestina. En febrero de 1724 un burgués "iluminado", abogado-periodista que nos ha dejado algunos testimonios sobre los primeros pasos de Voltaire, anotó: "El poema . . . del que tanto se ha hablado, se vende clandestinamente. Lo he leído: es una obra maravillosa, una obra maestra del espíritu, hermoso como Virgilio; así es como nuestra lengua está ya en posesión del poema épico al igual que de los otros géneros de poesía", y añade una serie de elogios un tanto escolásticos en su formulación, pero en conjunto sorprendentes, sobre la base de la convicción de que "este maravilloso poema hace la gloria de nuestra nación". Ya es el mito que tendrá un siglo de vida.

El discípulo de los libertinos

Voltaire arrastrará siempre consigo como un destino, en la vida y en la muerte, la gloria y el peso del poema épico: Voltaire, "el autor de la *Henriade*". Ha sido tan sólo por contraste con el gusto unánime de los contemporáneos, que los críticos literarios de nuestro siglo, con el deliberado propósito de caer en el extremo opuesto, han descubierto polémicamente la grandeza literaria de Voltaire en sus composiciones menores. Más aún, en las mínimas, esas que son verdaderamente *fugitives*, los seis versos *À Mme. la Princesse Ulrique de Prusse*, realmente deliciosos y admirados por Goethe, exhibidos por Lanson como una preciosa joya; o una carta brevísima, casi una esquela, como la que analizara sofísticamente Leo Spitzer. Es en verdad imponente el contraste entre la celebridad de que han gozado en su tiempo las obras de Voltaire, consideradas entonces como las "mayores" de su creación —el poema y las tragedias—, y la justificada severidad que hallaron después, en el plano del llamado juicio estético. Se ha acuñado un calificativo que quedó poco menos que inapelable: "ilegibles", aun cuando en tiempos recientes se ha releído y de este esfuerzo han surgido consecuencias no indiferentes, una relectura de nuevo tipo, en clave ideológica, a la búsqueda de temas de propaganda filosófica. El gran suceso de *Edipo*, para comenzar, se explicaría así —y las reacciones documentadas de los contemporáneos parecen probarlo— con la sustancial novedad de la tragedia que inauguraba, prácticamente, un género nuevo —precisamente el de la propaganda filosófica— en la escena. Piénsese en los espectadores parisienses de 1718, la gran cuestión de la vida francesa es nuevamente la del jansenismo, dejada en herencia por Luis XIV, a raíz de la bula *Unigenitus* y de la consiguiente división del clero francés en dos partidos. Ahora bien, mientras estas discrepancias se presentan más vivas que nunca, aparece una obra que lleva a la escena víctimas inocentes de un Dios terrible: pecadores, Edipo y Yocasta, pero inconscientemente, por destino, por decreto inescrutable de la divinidad; involuntariamente, y por lo tanto "inocentes". Era ésta la novedad de Voltaire respecto de sus modelos Sófocles y Corneille; una tesis precisa, expuesta plenamente: "Oh, Dioses despiadados, mis delitos son los vuestros, / Y me castigáis por ellos! . . ." A través de esta opción moral contra el oprobio de una teología de la predestinación, se producía, si se quiere, una disgregación del esquema clásico del conflicto trágico (que implicaba tanto el destino como la efectiva culpabilidad), pero era precisamente ésa la opción que el espectador de 1718 estaba pronto a captar inmediatamente, y eventualmente a apreciar. Tan verdad es esto que hubo quienes extrajeron del *Edipo* la conclusión de que el autor se manifestaba de este modo como hombre de "partido", de uno de los dos partidos en contraste, el "partido molinista". La deducción era fácil, el alumno de los jesuitas se estrenaba con una obra de polémica anti-jansenista. Sin embargo, no reside en esto lo más profundo o más avanzado de la obra; la repugnancia por el jansenismo se origina en Voltaire, pero no menos se origina en él el racionalismo religioso, el apartamiento del mito de una revelación divina. Cuando Voltaire muestra sorprenderse porque las conciencias timoratas lo señalan como privado de religión "porque Yocasta desconfía de los oráculos de Apolo" en *Edipo*, el estupor será deliberado y ficticio, obviamente defensivo, destinado a neutralizar la acusación de incredulidad. La reacción por la que Voltaire simulaba sorprenderse, era en cambio aquella a la cual él mismo había apuntado, poniendo en labios de Yocasta esos versos que, de nuevo, ni en Sófocles ni en Corneille, encuentran la menor comparación: "Un santo ministerio los consagra a los altares; / Se aproximan a los Dioses, pero no son más que mortales . . . / No, no; buscar así la oscura verdad / Es usurpar los derechos de la divinidad. / Nuestros curas no son lo que la gente torpe se imagina, / Es nuestra credulidad la que construye toda su ciencia". Son los versos más célebres de *Edipo*, pero no somos solamente nosotros quienes los aislamos. Un famoso enemigo de Voltaire nos ha dejado el testimonio de que siempre, cuando esos versos se pronunciaban en la escena, el público daba muestras notorias de subrayarlos. Ninguno podía discutir formalmente que los oráculos de Apolo debieran considerarse imposturas, pero era poco menos que automático extender esa afirmación también a los misterios cristianos y a la correspondiente ciencia sacerdotal. Ahora bien, en esos tiempos semejante técnica de insinuación se experimentaba desde hacía por lo menos un siglo, y tenía también un nombre preciso con el que pasó después a la historiografía: es el llamado "libertinismo". Puede decirse que con *Edipo*, Voltaire se integraba en el "gran siglo" no sólo en su intento de renovar las glorias de Racine y de Corneille, sino también en la revitalización de esa rica corriente subterránea de racionalismo religioso, al que abría ahora más amplias perspectivas de influencia, al trasportarlo a la escena. Junto al aspecto público, oficial, de la herencia del siglo XVII, también el aspecto más secreto, y necesariamente más ambiguo.

El nexo con el libertinismo parte indudablemente de Voltaire: su padrino, el que formó verdaderamente "su espíritu y su corazón", el famoso abate de Châteauneuf, le había hecho aprender de memoria, cuando sólo tenía cuatro años de edad, la *Moïsade*, esto es, un manuscrito clandestino anticristiano, uno de los tantos que circulaban entonces; por su parte, ese abate era el autor de una obra sobre la música de los antiguos en la que, con el truco

habitual de referirse al paganismo, apuntaba a los milagros, acerca de los cuales proponía explicaciones naturalistas, obviamente susceptibles de generalización. En este sentido, había un modelo clásico, la *Historia de los oráculos* de Fontenelle. ¿Cómo no relacionar con esta tradición las palabras de Yocasta en el *Edipo*? Una vez fuera del colegio, Voltaire había sido introducido en la compañía del Temple, el centro del libertinismo intelectual de principios del XVIII, constreñido en los tiempos de Luis XIV a la prudencia, pero luego mucho más libre y seguro, bajo un regente que era un ejemplo típico de incredulidad, y que lo era bastante ostensiblemente. En el Temple Voltaire se había encontrado con otro de esos abates libertinos, mundanos, típicos de ese momento, el abate de Chaulieu, un verdadero epicúreo, poeta galante, en seguida imitado por el joven Voltaire, quien —y esto es lo que más cuenta— se profesaba su "discípulo" también a propósito de la tragedia a la que se estaba dedicando. En el período de confinamiento en Sully (1716) le escribía: "Bien podéis excusaros de ser mi maestro, lo seréis de cualquier manera... Recuerdo las críticas que M. le Grand Prieur (del Temple, o sea, Felipe de Vendôme) y vos me hicisteis en una cena en lo del abate de Bussi. Aquella cena hizo mucho bien a mi tragedia, y creo que me bastaría, para hacer un buen trabajo, beber cuatro o cinco veces con vos...". El tono de esta carta es adecuado al interlocutor, eterno celebrador del buen vino y de las bellas mujeres. Y Voltaire, durante su juventud, fue "libertino" justamente en el doble sentido que había adquirido ya entonces la palabra, los versos mundanos del joven Voltaire, dirigidos con frecuencia a borrar escrúpulos morales y religiosos en las deliciosas criaturas del otro sexo, invitándolas al amor como a un ejercicio "natural" que en manera alguna puede disgustar a Dios, a menos que se le considere "envidioso" de las alegrías de los mortales...; estos versos revelan plenamente la escuela del Temple, y se sabe que Voltaire conformaba entonces su vida privada en estos principios gustosamente puestos en rima. Simultáneamente, otros versos en los que Voltaire pone en duda la inmortalidad del alma y, adviértase bien, sin el menor tono intenso ni dramático, con notable desenvoltura e independencia; además, muchas otras frases que pueden recogerse aquí y allá, de las que resulta en forma inequívoca la firme convicción de que las sagradas escrituras no son otra cosa que una "historia quimérica". Incluso el misterio de la encarnación cae desde ahora en su preocupaciones. No hay por cierto ninguna necesidad de ir en busca de documentación en esa denuncia anónima, con motivo de su encarcelamiento de 1726, que señalaba en Voltaire un consumado propagador del "deísmo" y de incredulidad; por lo demás, consta que de ello se habían ya dado cuenta los jesuítas del colegio, uno de los cuales había predicho un día a François-Marie, en un arrebato motivado por una irreverente salida del muchacho, que llegaría a ser "la bandera del deísmo en Francia". La primera elaborada profesión del deísmo en Voltaire hecha en versos, remonta al año 1722, y es la *Epístola a Urania*: "Tú quieres, oh! bella Urania / Que... con mano osada / A las supersticiones arranque el velo: / Que a tus ojos presente el terrible cuadro / De las mentiras consagradas que llena la tierra, / Y que mi filosofía te enseñe a despreciar los horrores de la tumba / Y los terrores de la otra vida..."; y así a continuación, en coherencia con ese comienzo, el Dios tirano y cruel que nos crearía culpables "para tener el derecho de castigarnos", nos haría amar el placer "para mejor atormentarnos con males horribles"; el otro Dios, que se habría hecho conciudadano de un "pueblo odioso", "un pueblo oscuro, imbécil, inconstante", y también este Dios, de vuelta en el cielo, habría recomenzado a castigarnos, con eternos suplicios, por pecados de los que somos inocentes..., etcétera, hasta ese famosísimo verso en el que se advierte en líneas generales la primer formulación explícita en Voltaire del giro positivo, afirmativo de su deísmo: "No soy cristiano; pero"; o Dios "está para amarte mejor".
Ahora bien, diez años después de la composición de estos versos, cuando ya publicados Voltaire se vea obligado a desdecirlos, declarará que eran obra de Chaulieu, desaparecido en ese intervalo, y esa adjudicación será en sí perfectamente verosímil.

"Una revolución": las "Cartas filosóficas"

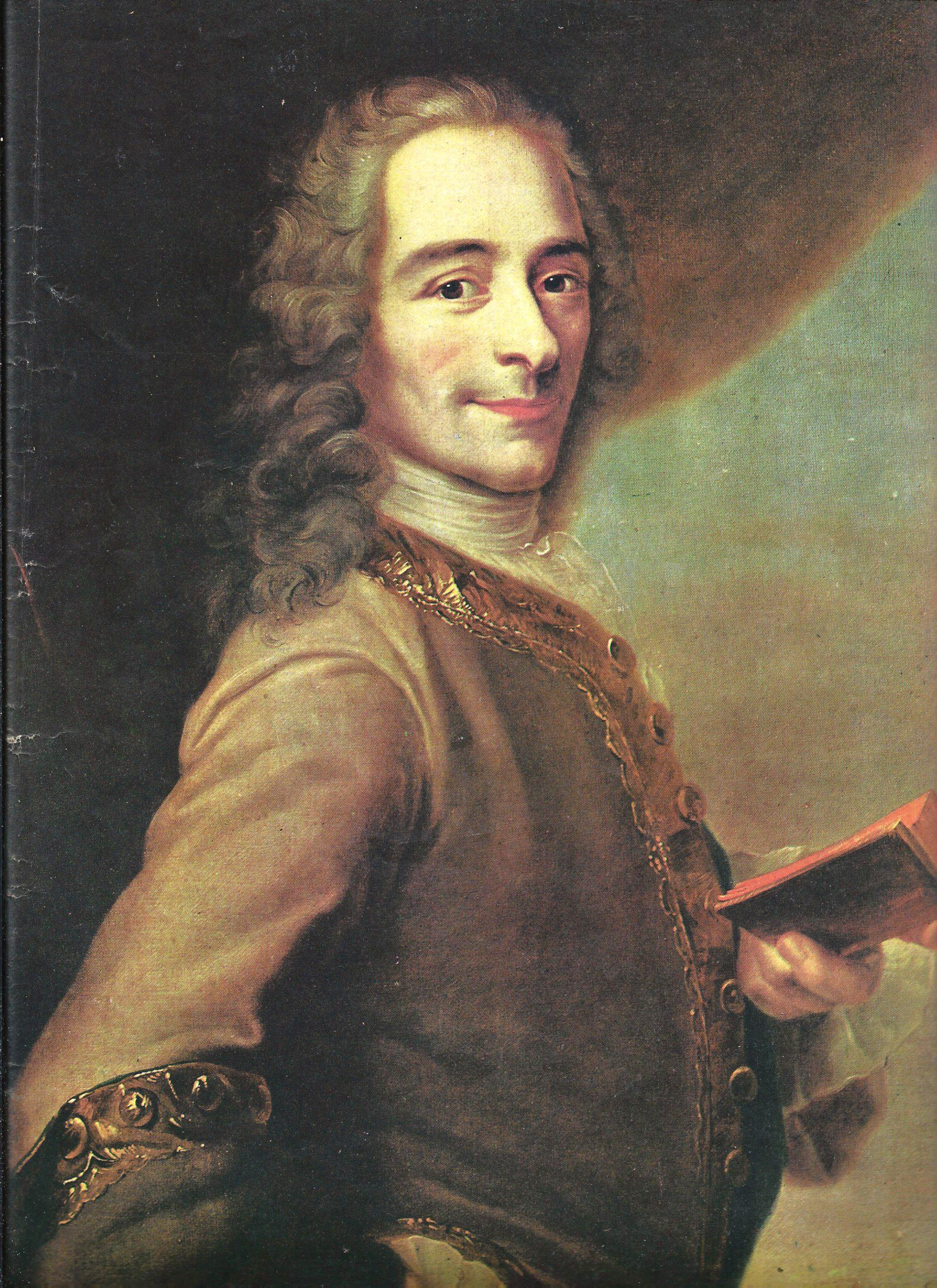
Todo demuestra que Voltaire no tuvo necesidad de ir a Inglaterra para aprender el deísmo. Para otras cosas sí tuvo necesidad de Inglaterra: para una filosofía y un sistema del universo, para una experiencia política en una sociedad "moderna". Pero los deístas ingleses —cuando Voltaire los utilice más adelante— serán para él una fuente de argumentaciones y de ejemplos entre muchísimos otros que hará fructificar en sus obras de propaganda anticristiana. No, en realidad, una fuente de inspiración, y mucho menos el origen de una crisis, de una novedad en su pensamiento o en su sensibilidad. El hecho de que Voltaire presente a Newton y a Locke como deístas en las *Cartas filosóficas*, no debe llevar a engaño; cualquier hombre razonable puede pensar razonablemente en torno a la divinidad (y en consecuencia rechazar, por ejemplo, la Trinidad), pero no simplemente por esto Locke y Newton deben proponerse a los franceses como nuevas guías intelectuales, porque hayan dado una nueva filosofía del hombre y del universo fundada en la experiencia, no "novelesca", es decir porque sean, respectivamente, el anti-Malebranche y el anti-Descartes. La novedad descubierta en Inglaterra es precisamente ésta: a través de Locke y de Newton, Voltaire va más allá de la tradición libertina en la que se había formado; la "ciencia" inglesa servía para superar positivamente la "crisis de la conciencia europea". Si las *Cartas filosóficas* inauguran, como se dice, el Iluminismo en Francia, es primordialmente por eso, y por otra característica con la que se distinguirá siempre al mundo de las luces: el nexo establecido, sentido entre esta perspectiva de renovación política y social, la convicción de una estrecha solidaridad entre estas dos perspectivas (baste pensar, para advertir el punto preciso en que se cruzan, en el tema de la "libertad de pensamiento"). Aquí tiene su origen la que será la *philosophie*, en la aceptación no fácilmente definible pero siempre reconocible con certeza, fijada precisamente ahora en el título de las *Cartas* de argumento inglés. Temáticamente se trata de un conjunto de argumentos de todas aquellas cuestiones que tienen que ponerse en el orden del día de la opinión: tolerancia, deísmo, libertad política, relaciones entre las clases, ciencia, función de los intelectuales; pero argumentos unificados en la perspectiva de la liberación de los hombres de todo lo que los oprime, intelectual y prácticamente. Correlativamente, el sentido del discurso se hace ahora explícito, el ataque es sustancialmente directo y frontal, el margen de prudencia, de trucos formales, queda reducido al mínimo. Es la primera vez que en Francia se habla tan claro; y así —esta es la prueba— las *Cartas filosóficas* no pueden ser toleradas, conforme con la praxis reservada en general a la producción de tipo libertino. Es necesario que sean quemadas por el verdugo de París como libro "escandaloso, contrario a la religión, a las buenas costumbres y al respeto debido a las autoridades". Ante el exordio del tragediógrafo libertino, el rey había otorgado un premio para el autor, y el incipiente *philosophe* resulta ahora perseguido con una orden de captura.
Nos detendremos luego en lo que se refiere a los contenidos de las *Cartas filosóficas*. Ahora importa insistir en su significado de conjunto, a cuyo efecto es útil acudir a una página de la *Vida de Voltaire* de Condorcet, esa página en la que se explica el sentido en que esa obra señaló "la época de una revolución" en Francia. Delineado el contraste entre la atmósfera intelectual inglesa (Newton, empirismo, deísmo) y la francesa (el cartesianismo se esforzaba todavía por afirmarse contra la escolástica, "las ideas innatas se habían convertido casi en artículo de fe ante los ojos de los devotos, que las habían tomado inicialmente como herejías"), Condorcet prosigue: "Es-

te contraste debía excitar la pasión de un hombre que, como Voltaire, desde la infancia se había liberado ya de todos los prejuicios. El ejemplo de Inglaterra le mostraba que la verdad no se había hecho para permanecer secreta entre las manos de algunos filósofos y de un pequeño número de hombres de mundo instruidos, o más bien adoctrinados por los filósofos, que junto con ellos se ríen de los errores en que cae el pueblo, pero de los que ellos mismos se convierten en defensores cuando su estado o sus puestos les hacen encontrar allí un interés quimérico o real, y dispuestos a dejar proscribir e incluso a perseguir a sus preceptores si se atreven a decir lo que ellos mismos piensan en secreto. Desde este momento Voltaire se sintió llamado a destruir los prejuicios de todo género de los que era esclavo su país. Advirtió la posibilidad de lograrlo con una mezcolanza feliz de audacia y de flexibilidad, sabiendo, ya ceder a los tiempos, ya aprovecharse de ellos, ya provocarlos..." Y se ha observado con razón que la experiencia inglesa actuó más sobre el carácter que sobre la mente de Voltaire, induciéndolo justamente a ese compromiso de lucha ideológica —aun con variedad de modos y no sin algunos períodos de replegamiento (sobre todo, como veremos, en el curso del decenio 40 a 50)— que quedará como la característica primaria de Voltaire. Para que la verdad no se mantuviera como "un secreto" de pocos, era necesario justamente un compromiso de este tipo, con todos los riesgos inherentes, y al que Voltaire se consagró en seguida, con las *Cartas filosóficas* y con el agregado ulterior para acrecer el castigo, de esa carta sobre Pascal que aparentemente nada tenía que hacer con el resto de la obra. Contra Malebranche, contra Descartes, contra Pascal, como después contra Bossuet y contra Leibniz; así se iniciaba el Iluminismo con esta ruptura frente a los "modernos". La ruptura con la escolástica, ya descontada, pertenece a la historia de los orígenes del mundo moderno (que para Voltaire comienza en el siglo XV), mientras que ahora se trata de arreglar cuentas con la filosofía del XVI, sea en cuanto metafísica —en contra de la cual basta poner en movimiento la metodología experimentalista y empirista—, sea en cuanto filosofía cristiana, apologética.

La herencia libertina

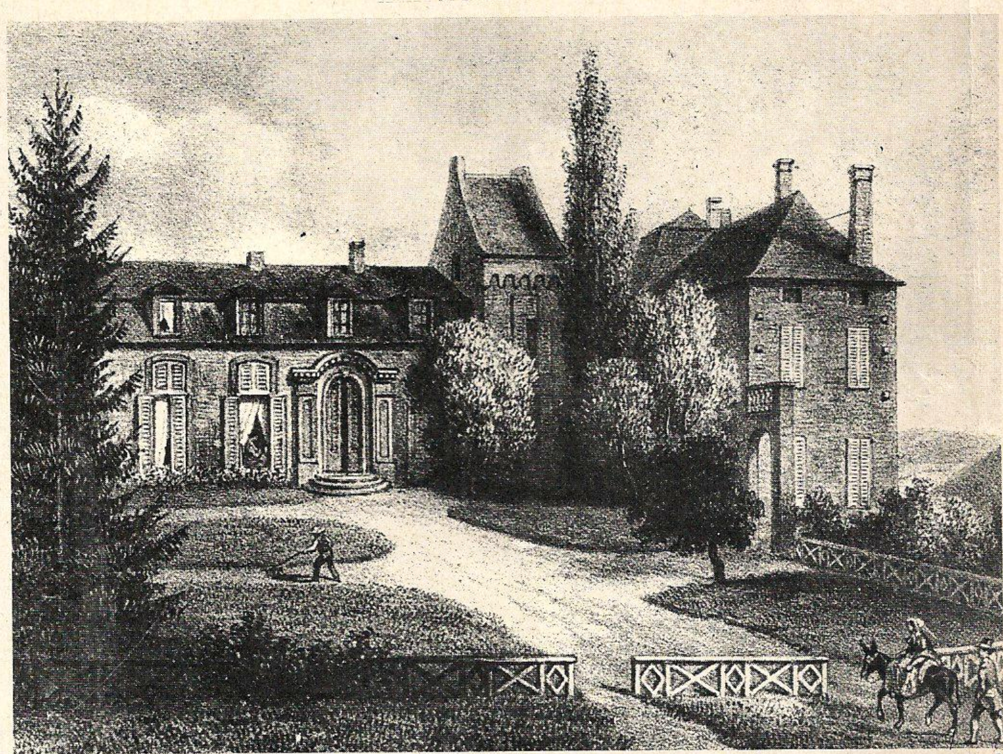
Es evidente pues, que entre libertinismo y *philosophie*, es decisivo desde el punto de vista histórico señalar el momento de la novedad, de la ruptura, del envión original, de un proceso cultural destinado a caracterizar la inteligencia francesa —y mediatamente europea— durante todo el siglo. El elemento hereditario, sin embargo, permanece y se mantiene firme por múltiples motivos. No nos encontramos tan sólo frente a las ilusiones de eruditos que se empeñan en descubrir que las ideas del año 1760 habían sido ya pensadas y expuestas en el año 1680, sino en presencia de un nexo viviente, en especial cuando se trata, a este respecto, de una personalidad como Voltaire. Tampoco es el caso de recordar hechos que tiene valor de símbolos, como por ejemplo, que Voltaire titulará uno de sus numerosos panfletos anticristianos con el nombre del más conocido de todos los libertinos del XVII (*Las ideas de La Mothe le Vayer*, 1751), pero tiene mayor valor probatorio el hecho de que en los panfletos del período de Ferney, Voltaire utilizará ampliamente (y en algunos casos también publicará) los manuscritos clandestinos de los libertinos. De todos modos, es interesante destacar la misma "carta filosófica" sobre Pascal. Pascal había sido no sólo el príncipe de los apologistas de su siglo ("este gigante" que "tantos espíritus" ha seducido, dice Voltaire cuando se decide a sacudir su "yugo"; y en 1778, cuando en vísperas de su muerte vuelve a tratar sobre Pascal, observará en forma explícita: "De tantos eternos disputadores, sólo ha quedado Pascal... Todavía se halla de pie sobre las ruinas de su siglo"); había sido el apologista que había discurrido las más modernas formas de respuesta al adversario moderno, el libertino. Ahora bien, la carta de Voltaire sobre Pascal es una réplica desde el punto de vista libertino; se sumerge en esta tradición originada en el XVII, en cuanto declara que ha venido pensando en este ataque desde "bastante tiempo" atrás, y cierra este primer anuncio de su proyecto (en la carta a Formont de junio de 1733) con una cita lucreciana que es el emblema del libertinismo: "Quare *superstitio* pedibus subjecta vicissim / Obteritur nos exaequat victoria coelo" ("Por lo cual, la superstición se destruye pisoteada y la victoria [sobre ella] nos iguala a los dioses"); y si, en su contenido y en su forma, desde la primera de las anotaciones críticas sobre los *Pensamientos* vuelve a proponer un modo de argumentación ya reconocido y no por cierto novedoso en la cultura francesa, al tratarse de la presentación pascaliana del cristianismo como explicación de la coexistencia de grandeza y miseria del hombre, Voltaire comenta: "Semejante modo de razonar parece falso y peligroso; la fábula de Prometeo y Pandora, los andróginos de Platón y los dogmas de los Siameses, darían razón igualmente de estos aparentes contrastes (en la naturaleza humana)... El cristianismo sólo enseña la simplicidad, la humanidad, la caridad; pretender reducirlo a metafísica significa convertirlo en una fuente de errores". Todo ello trasunta, palabra por palabra, el verdadero espíritu libertino. En general puede afirmarse que Voltaire no abandonó del todo la técnica de tipo libertino, en el sentido específico de la insinuación, del juego con lo implícito. También después de las *Cartas filosóficas* supo alternarla con la nueva técnica de agresión directa inaugurada con ellas; según las circunstancias, por cierto, y no sin cálculos de oportunidad y de prudencia, aun con cierto gusto permanente de la burla, del engaño, pero también con una intención estratégica de poner en juego más de una táctica y de explotar todas, realmente todas las posibilidades ofrecidas por la situación. Así como serán siempre múltiples las formas de ataque empleadas (aun cuando después de mediados de siglo se perfilará cada vez mayor dominio de la prosa sobre los versos), así también serán siempre múltiples los tipos de batalla frontal o indirecta. La prosecución de la técnica libertina aun después de las *Cartas filosóficas* resultará clarísima con tal que se sepa individualizar el lugar específico: esto es, la producción destinada al teatro. Después de la exitosa prueba de *Edipo*, Voltaire volvió a insistir casi constantemente; baste pensar en el ejemplo más típico a este respecto: *Mahoma* (1741). Un Mahoma que entraba en la Meca "con el olivo en la mano", y presentado con colores sombríos, como un fanático impostor, de acuerdo —nótese bien— con la evaluación de tipo devoto (mientras en el *Ensayo sobre las costumbres*..., Voltaire acepta más bien la tradición heterodoxa que hacía de Mahoma un espíritu iluminado, un casi-deísta). La teoría de la impostura había sido no sólo libertina, sino también característica de los grandes espíritus religiosos del siglo XVII en la explicación de ls religiones no cristianas. La diferencia residía precisamente en los límites de aplicación, y no hay duda que Voltaire insinuaba una generalización que involucraba también al cristianismo. Lo que explica asimismo las contrapuestas reacciones de los contemporáneos: la tragedia fue aplaudida en Lila, en su primera representación, también por el clero, pero fue prohibida en París, donde un público más despabilado comprendió que se trataba de "una sátira atroz contra la religión cristiana, y que bajo la apariencia de tomárselas contra Mahoma, Voltaire "la emprendía contra Jesucristo", y así sucesivamente (hasta que el autor llegó al golpe maestro de dedicar la tragedia a Su Santidad Benedicto XIV, que parece haber aceptado el homenaje, obviamente ofrecido por Voltaire para mayor confusión de sus enemigos).

Mahoma es anterior al desencadenamiento de la gran ofensiva anticristiana emprendida por Voltaire que data de los años 60, y puede afirmarse que después de mediados de siglo —cuando se siente fuera de peligro en la zona franca que se aseguró con Ferney— Voltaire tenderá cada vez más a hacer abandono de la táctica liber-





1



3

LETTRES
PHILOSOPHIQUES.

PAR M. DE V***



A AMSTERDAM
Chez E. LUCAS, au Livre d'or.

M. D.C.C. XXXIV.

2

1: Retrato de la marquesa de Châtelet. Museo de Burdeos (Bulloz).

2. Frontispicio de las Cartas filosóficas, *Londres, 1734.*

3. El castillo de Cirey. Estampa del siglo XIX. *París, B. N., Est.*

4. Una página de las Cartas filosóficas.

SEIZIE'ME
LETTRE
SUR L'OPTIQUE
DE MONSIEUR NEWTON.

UN nouvel Univers a été découvert par les Philoſophes du dernier ſiécle, & ce monde nouveau étoit d'autant plus difficile à connoître, qu'on ne ſe doutoit pas même qu'il exiſtât. Il ſembloit aux plus ſages que c'étoit une témérité d'oſer ſeulement ſonger qu'on pût deviner par quelle loi les corps céleſtes ſe meuvent, & comment la lumiere agit.

Galilée par ſes découvertes aſtronomiques, Kepler par ſes calculs, Deſcartes aumoins dans ſa dioptrique, & Newton dans tous ſes ouvrages, ont vû la mécanique des reſſorts du monde. Dans la géometrie on a aſſujeti l'infini au calcul. La circulation du ſang dans les animaux & de la ſéve dans les végétables, a changé pour nous la nature. Une nouvelle maniére d'éxiſter a été donnée au corps dans la machine Pneumatique ; les objets ſe ſont raprochés de nos yeux à l'aide des Teleſcopes; enfin ce que Newton a découvert ſur la lumiere, eſt digne de tout ce que la curioſité des hommes pouvoit attendre de plus hardi, après tant de nouveautés.

Juſqu'à Antonio de Dominice, l'Arc-en-ciel avoit paru un miracle inexplicable : ce Philoſophe devina que c'étoit un effet néceſſaire de la pluïe & du ſoleil. Deſcartes rendit ſon nom immortel par l'explication matématique

matique

tina, salvaguardándose entonces con el anonimato formal. Será la época del *Diccionario filosófico* y de todo lo demás —cuantitativamente la mayor parte de su obra—, pero también entonces, en el caso de las obras teatrales, volverá a veces a preferir el ataque encubierto, insinuante, antes que el ataque directo y explícito. Véase por ejemplo la tragedia *Olimpia* (17 de marzo de 1763), construida totalmente sobre la trasposición de un ambiente pagano, en los tiempos de Alejandro, de los ritos y de las ceremonias cristianas, con todo lo que esto implicaba, ya como insinuación del origen humano, histórico, de lo que el cristiano considera fundado por su divino salvador, ya como insinuación de una sustancial homogeneidad, en el fondo de todas las creencias religiosas, de acuerdo con la tesis histórica fundamental de la filosofía deísta de la religión. También había, en efecto, otra manera de afrontar al cristiano —aun cuando siempre a través de la insinuación libertina— empobreciéndolo en sus aspectos dogmáticos, disolviéndolo tendencialmente en una religión casi "natural", del mero amor por Dios y por el prójimo, sobre la línea de ese Fenelón que sin duda ejerció la mayor influencia sobre Voltaire en cuanto a sensibilidad religiosa. Y este modo había sido ensayado con gran suceso con *Alcira* (1736), si toda la moral de la tragedia podía resumirse así: "La religión de un bárbaro consiste en ofrendar a sus propios dioses la sangre de los enemigos. Un cristiano mal instruido no es, a menudo, mucho más justo; permanecer fieles a algunas prácticas inútiles, e infiel a los verdaderos deberes del hombre formular ciertas oraciones y mantener los propios vicios, practicar el ayuno pero odiar, intrigar, perseguir: ésta es su religión. La del cristiano verdadero consiste en considerar a todos los hombres como hermanos, en hacerles el bien y perdonarles el mal . . ."

Hay cierta convergencia entre la perspectiva que tiene por modelo a *Alcira* y la que lo tiene en *Mahoma*: en el mismo sentido en que puede considerarse sustancialmente coherente la actitud de Voltaire respecto de la figura de Cristo ya que, las que pueden parecer oscilaciones, responden en realidad a hipótesis diversas: en cuanto fundador de una religión, Mesías, etcétera, envuelto entonces en la crítica de toda fábula antropomórfica, insertado en el haz de imposturas y de mitos; pero en cuanto simple predicador de una moral de la fraternidad (y Voltaire insistirá en el hecho factible de probarse de que Jesús no tenía la menor intención de fundar ninguna iglesia), será entonces aceptable también entre los grandes santos de la religión universal, la religión de la razón y de la naturaleza, que está provista también de testimonios históricos a partir de Confucio.

La vida de Voltaire: su relación con el "gran siglo"

Admitido que toda consideración sobre Voltaire parece condenada al impresionismo, dada la mole y la complejidad de su obra, vale la pena detenerse un momento en el ejemplo que brinda *Alcira*, siguiendo otras indicaciones que la misma puede ofrecernos. Además de la inspiración "filosófica" en sentido deísta, es preciso reconocer también su peculiaridad literaria, pues entra en un género dramático experimentado con éxito por Voltaire, después de *Edipo*, con *Mariana*. También la reina "lloró" en la representación de *Mariana*, y Voltaire aprovechó esta expresión de gusto que procedía del público, aceptándola y adecuándose a ella gustosamente, tanto más cuanto que venía a coincidir con una indudable y profunda tendencia de su sensibilidad de la que se conserva amplia documentación (aun si resulta extraña a la tradicional imagen del hombre Voltaire a que todos estamos un poco acostumbrados).

Después de la frialdad con que habían sido acogidas las dos tragedias llamadas "republicanas", *Brutus* (1730) y *La muerte de César* (1733), Voltaire se da cuenta que para el éxito "hacen falta ternura y sentimiento": "He tenido que inclinarme a los usos del tiempo y empezar tarde a hablar de amor . . .". Era la tragedia sentimental, fundada en lo patético, de entonación melodramática, destinada a los corazones tiernos, y alejada del gusto clásico y clasicista (sólo con *Mérope*, en 1744, Voltaire intentará el camino de la completa fidelidad al modelo clásico). Desde el punto de vista literario, Voltaire no es en forma alguna extraño a la experimentación que tiene por centro la "sensibilidad" y como puntos de referencia genérica en torno a los años 30, pueden darse los nombres de Prévost y de Marivaux. En la epístola dedicatoria de *Zaira* (1732), se lee: "Si *Zaira* ha tenido algún éxito lo debo, mucho más que a la bondad de mi obra, a la prudencia que he tenido al hablar de amor lo más tiernamente que me ha sido posible. He favorecido en esto al gusto de mi auditorio; se puede estar bastante seguro de un buen logro, cuando se habla a las pasiones de la gente más que a su razón . . .". Así se presenta un Voltaire que tendría la característica histórica fundamental de resistir, en el siglo filosófico, la invasión del espíritu moralizante en el teatro. En el año 1738, en una carta a Formont, Voltaire contrapondrá precisamente el "espíritu analítico" útil sólo para las obras filosóficas, a las "lágrimas" que puedan haber sido derramadas por *Zaira* . . . (entre otras, quien había llorado esta vez, era Madame de Pompadour; y Voltaire mismo conservará para siempre el gusto de conmoverse cuando se presentará en la parte del viejo Lusignan, en las frecuentes representaciones privadas de la tragedia). Pero no existe ninguna contradicción entre declaraciones como ésta y la de la epístola dedicatoria de *Alcira* (1736): "Me atrevo a decir que estamos en una época en que es necesario que un poeta sea *philosophe*"; nada impide que esta *philosophie* esté representada, y muy eficazmente, a través de los efectos de la "sensibilidad", y en realidad *Zaira* es una obra de propaganda deísta, tanto como *Alcira* y *Adelaida de Guesclin* (1734) son dramas patéticos. El fondo común de este sentimentalismo y del relativo deísmo es una ideología de la bondad de la naturaleza humana (la "voz de la naturaleza"). Las mismas actitudes se encontrarán aun en *Orestes* (1750), en el *Orphelin de la Chine* (1755) y en otros dramas. (Adviértase también la predilección por los temas exóticos, la enorme ampliación del ambiente escénico respecto del tradicional modelo clásico, ampliación correlativa con el proceder de la indagación de Voltaire sobre la historia universal, tal como se estructurará en el *Ensayo sobre las costumbres* . . .: desde el Perú en la época de los conquistadores, a la Arabia de los tiempos de Mahoma, desde China, más aun, desde los conflictos chino-tártaros hasta los escitas y persas . . .).

Cuando Voltaire habla de un contraste filosofía-poesía en los términos a que se refiere en el decenio 30-40, se trata de un contraste psicológico; más aún, no es un verdadero contraste, sino una duplicidad, una dualidad, una copresencia, la que él mismo reivindica ahora como un derecho frente a su amante Madame de Châtelet (en Cirey, Voltaire alterna los versos con los estudios filosóficos, pero Madame de Châtelet, encerrada en otra habitación del castillo, sola con sus científicos y sus filósofos, juzga frívolo perder tiempo en hacer versos, y reprocha continuamente a su compañero la solidaridad de los raros visitantes parisienses).

De allí resulta la autonomía del hecho literario, su irreductibilidad al intento filosófico. Ahora bien, esta reserva tan típica del Voltaire de los años 30, se vendrá abajo en la segunda mitad del siglo, cuando se ponga a escribir obras de teatro que no serán otra cosa que panfletos, entre los otros innumerables panfletos de ese período de intensa actividad, libelos en verso e improvisados, sin siquiera la perspectiva de llegar a la representación, más "ilegibles" por cierto y sin perdón que los otros. La invención se reducirá a hacer servir el enredo como soporte para una serie de "inventivas", y por lo demás, sólo se tendrá como compensación alguna innovaciones escénicas de gran efecto, en el sentido de lo espectacular (el ejemplo más conocido de este tipo de drama es *Les Guèbres*, 1768). Precisamente en esta época es cuando el contraste poesía-filosofía se presentará ante Voltaire en forma más

diferente que en el decenio durante el cual había alternado los versos con el estudio científico en el castillo de Madame de Châtelet; hacia 1760 será un verdadero contraste, experimentado como contraste moral, en denuncia del filisteísmo de quienes concurren tranquilamente a la Ópera y a la Comedia, mientras en ls provincias los pobres hugonotes inocentes, como Jean Calas, son sometidos al suplicio de la rueda ("una nación tan bárbara cuanto frívola, que pasa de la noche de San Bartolome a la Ópera cómica"). Y experimentado ahora, dado el compromiso que Voltaire ha optado definitivamente por asumir, como un contraste histórico entre dos épocas. Éste es el nudo en la biografía moral de Voltaire. En 1766 escribe: "La razón humana fue alegre y frívola en el bello siglo de Luis XIV: en el nuestro comienza a ser sólida. Puede ser que sea a expensas de los talentos; pero en su conjunto, creo que ha sido un gran beneficio. Hoy no tenemos a Racine, a Molière, a La Fontaine o a Boileau, y creo que no volveremos a tenerlos; pero prefiero un siglo iluminado antes que un siglo ignorante que ha producido siete u ocho hombres de genio. Y notad que estos escritores, tan grandes en su género, eran hombres muy modestos en filosofía. Racine y Boileau eran jansenistas ridículos, Pascal murió loco, y La Fontaine como un necio. Hay una gran distancia entre el gran talento y el *bon esprit*". Éstas se cuentan entre las palabras más serias y más sufridas que Voltaire haya pronunciado, indudablemente obsesionado por el mito del "genio"; él, que durante veinte años no había hecho más que lamentar la decadencia literaria contemporánea en relación con el siglo anterior. Ésta es una verdadera rendición de cuentas, una elección que, en la voluntad simplificadora, de la plena medida del hombre. Son las palabras más difíciles para Voltaire, las que más le cuestan: la apariencia de facilidad, no es, en verdad, más que función de la seguridad de la elección.

Para comprender qué trasmutación de valores implicaban aquellas palabras en la más profunda sensibilidad de Voltaire, debe pensarse en la perspectiva dominante en *El siglo de Luis XIV* (terminado en 1751), donde el criterio de la "perfección" estaba dado por el desarrollo de las "artes" (se entiende, las bellas artes), y en torno de este criterio giraba la teoría de las "cuatro edades felices" en la historia del mundo (los siglos de Pericles, de Augusto, de los Médicis y finalmente el siglo de Luis XIV: "no conozco más que cuatro épocas iluminadas por los *grandes talentos*". Ya en la primera parte de la obra, presentaba el siglo de Luis XIV como *el siglo más iluminado de la historia*, y observaba a continuación: "A decir verdad, nunca las artes fueron más impulsadas que bajo los Médici, bajo Augusto o Alejandro, pero *la razón humana se ha hecho en general más perfecta*". El "gran siglo" —repetía siempre Voltaire en 1751 a Madame du Deffand— nos ha enseñado "a pensar y a hablar"; y un año después, en la dedicatoria de *Orestes* a la duquesa del Maine, explicaba cómo ese siglo habría quedado como un "modelo" para la eternidad: "Es en esos tiempos ilustres que los Condé, vuestros antepasados, cubiertos de tantos laureles, cultivaban y estimulaban las artes; esos tiempos en que un Bossuet inmortalizaba a los héroes y daba instrucciones a los reyes; en que un Fenelón, el segundo de los hombres en elocuencia, pero el primero en el arte de hacer agradable la virtud, enseñaba con tanta fascinación la justicia y la humanidad; en que Racine, Despreaux presidían las bellas letras, Lulli la música, Le Brun la pintura...".

Ahora bien, cuando Voltaire escribía estas cosas a una vieja aristócrata ubicada entre las más reaccionarias de su tiempo, todvía se hallaba entremezclado con el ambiente de la corte. Es el momento de la frecuentación de Versalles, el momento menos simpático de su vida, y por cierto el más peligroso para él si no hubiera logrado mantenerse al margen, justo en el año 1750, optando por aceptar la invitación de Federico II; la que en los hechos significó una ruptura con Versalles, tanto que después, cuando se decida nuevamente a abandonar también al rey filósofo, no le será ya posible regresar a París. Fue en el decenio 40-50 cuando Voltaire se hizo cortesano, y difundió también una imagen oficial de su vida y de su obra, del todo conforme con los criterios tradicionales: el "gran poeta" de la época, de una época que, en lo que hace a las "bellas letras", resulta aplastada bajo el peso de su confrontación con el grande siglo precedente. Esta es la imagen de Voltaire que encontramos también en el *Discurso preliminar* de la *Enciclopedia*, donde aparece entre Rousseau y Jolyot de Crebillon; y es indudablemente la imagen que tenían entonces de Voltaire también los fundadores de la *Enciclopedia* que, por lo demás, de ninguna manera pensaron únicamente en atraer a la grande empresa un nombre tan prestigioso y, cuando deciden utilizarlo en el año 1754, le confiarán, naturalmente, el artículo pensado para él: *Littérature*. Esta relación, como se sabe, cambiará pronto especialmente por iniciativa y voluntad de Voltaire, dado el compromiso que él asumió, un compromiso combativo y público, sin prudencias, ostentado, en el sentido de dar vida a un frente único iluminista contra la alineación de los adversarios. Todo ello en un momento muy delicado, alrededor de 1760, el año de la comedia de Palissot contra *Les Philosophes*. En esta fecha, Voltaire descubre un fervor que permanecerá constante en los casi veinte años que todavía le quedarán por vivir, el período indudablemente más agresivo de toda su existencia; por más que no tardarán mucho en presentarse los mayores contrastes, tanto doctrinales como de perspectiva política, en el campo mismo de las luces, y Voltaire se hallará involucrado en ellos. Por lo demás, paralela pero en dirección opuesta, es la relación de Voltaire con los jesuítas; hasta más allá de mediados de siglo, éstos mantuvieron una actitud cauta, incluso ocasionalmente benévola, respecto de Voltaire (en los casos extremos, fingiendo tomar como buenas las abjuraciones, hechas por el propio autor, de las obras más peligrosas). Estaba el hecho literario como tal, al que los jesuítas eran sensibles no sólo por cálculo (en presencia de tan clamoroso éxito), sino también por gusto genuino. La iniciación de las hostilidades se producirá cuando Voltaire se coloque en forma decidida a favor de los enciclopedistas, contra los cuales los jesuítas habían asumido de inmediato una actitud de clara hostilidad; y Voltaire también responderá con los primeros ataques a los jesuítas, como la *Relation de la maladie, de la confession, de la mort et de l'apparition du jésuite Berthier* (1759).

Si volvemos la mirada a 1750, lo que más impresiona en el texto de D'Alembert sobre Voltaire es el hecho de que nunca aparezca la palabra *philosophie*. En el cuerpo de la *Enciclopedia*, en la voz "Henriade", Diderot señaló que no se trataba tan sólo del "poema épico francés", sino que había en él "más filosofía" que en todos los demás poemas épicos de cualquier nación; pero en 1750 D'Alembert presentaba a Voltaire en forma un tanto velada. Y para fijar esta imagen oficial del Voltaire ya llegado a la corte, véase el suelto publicado por el "Mercure de France" en marzo de 1745 donde se daba la noticia del nombramiento del poeta como historiógrafo del rey: "Tiene la gloria de haber dado un poema épico a Francia..., con sus obras dramáticas el teatro resuena con los mismos aplausos que fueron prodigados a Corneille, Racine y Crébillon, y la *Historia de Carlos XII*, permite esperar en la de Luis XIV, que está preparando, una obra que no deje ventaja alguna a la antigüedad sobre nosotros". Al de historiador de la corte se había agregado el nombramiento de "caballero ordinario del rey", y su elección a la Academia de Francia y el discurso de recepción pronunciado en ésta (1746), había constituido otra celebración del siglo de Luis XIV. Como se sabe, la interpretación volteriana de ese "siglo" es en su conjunto, cualquier cosa menos un panegírico de espíritu cortesano. Es una obra que marca una época, no sólo en la historia de la historiografía (atención a la "sociedad civil" etcétera), sino también desde el punto de vista de la pers-

pectiva política (la monarquía burguesa); naturalmente, es banal afirmar que Voltaire nunca tuvo espíritu cortesano; pero, puesto que no se quiere el mito, es preciso insistir también en que, si bien existe coherencia de fondo en la existencia de Voltaire, su larga vida fue muy accidentada; aun si por cálculo, más que por vocación (cálculo en parte político, de relación con el poder, en parte también de ambición personal), Voltaire pudo ser cortesano, pues escribió un *Panegírico sobre Luis XV* (1748, con motivo de la paz de Aquisgrán), y antes también había celebrado las victorias del soberano en el *Poème de Fontenoy*. Que Voltaire se sintiese a disgusto en ese ambiente ("Así es como perdemos días / Largos para los tontos / Pero tan cortos para los que piensan...") no es difícil creerlo, aunque supiéramos que ese escualidísimo personaje que fue Luis XV no logró atraer jamás la simpatía de su historiador oficial, y que la favorita prefería como poeta de la corte a Crébillon. Pero, entre los títulos del crédito mundano de Voltaire, deben contarse algunos muy significativos como *La princesa de Navarra*, "comedia en tres actos y en versos libres, con un prólogo e intermedios (música de Rameau), escrita en ocasión del matrimonio del Delfín con María Teresa, infanta de España, y presentada en Versalles el martes 23 y el sábado 27 de febrero de 1745" (y más tarde *El templo de la gloria* "ballet heroico en tres actos, con un prólogo, representado en Versalles el 27 de noviembre de 1745").

Además, hay también algo más serio: una obra en la que Voltaire, quizás la única vez en forma tan brutal, parece renegar de todos sus principios religiosos y filosóficos: la tragedia *Semiramis* (1748), donde se hace una defensa de la función del sacerdocio y de la idea de milagro, donde se defiende la tesis de la intervención directa de Dios en las cosas de los hombres (!), y de un Dios cruel, vengador, no dispuesto al perdón. Voltaire llega a sostener aquí, justamente aquello contra lo cual había combatido a partir de *Edipo* en adelante, y contra lo que después combatirá para siempre en el futuro: "...cuando sea necesario, la justicia suprema / Suspende el orden eterno establecido por ella mismo..."; y agréguese, como circunstancia de color, que *Semiramis* fue escrita por un motivo de rivalidad literaria, esto es, para dar una lección a su competidor en la corte, Crébillon, autor treinta años antes de una tragedia homónima (y lo mismo puede decirse respecto de *Orestes* y de *Roma salvada*, ambas de 1750). Si la vinculación con el poder político fue siempre un principio preciso de la táctica de Voltaire, a tal punto que lo aparta de los grandes iluministas de la generación más joven, como Diderot —y que justifica las críticas al respecto, las apelaciones a la "dignidad" hechas incluso por el más moderado D'Alembert— era clarísimo también para él el aspecto grotesco y escualido de su éxito en la corte: "Mi *Enrique IV* y mi *Zaira*, / Y mi americana *Alcira*, / Nunca me han valido una sola mirada del Rey; / Muchos enemigos he tenido con muy poca gloria; / Los honores y las ventajas llueven en fin sobre mí, / Por una farsa de feria".

La primera vez que entró en los ambientes de la corte, veinte años atrás, había experimentado el mismo sentimiento; entonces se lo había expresado a su amigo, Thieriot, el 17 de octubre de 1725, desde Fontainebleau: "He sido recibido bastante bien por la reina. Lloró ante *Mariana*, se rio ante *El indiscreto*; me conversa a menudo, me llama *mi pobre Voltaire*... Un tonto se conformaría con todo esto; pero por desgracia no soy suficientemente frívolo para no advertir que los elogios son muy poca cosa, y que el papel de un poeta en la corte lleva siempre en sí algo de ridículo... No puedes creer, querido Thieriot, cuán cansado estoy de mi vida de cortesano...". Entonces, en el año 1725, había ocurrido todo lo que ocurrió: la paliza, Inglaterra, Newton, la tempestad de las *Cartas filosóficas*, y luego el largo período de estudio y de retiro en Cirey, con Madame du Châtelet.

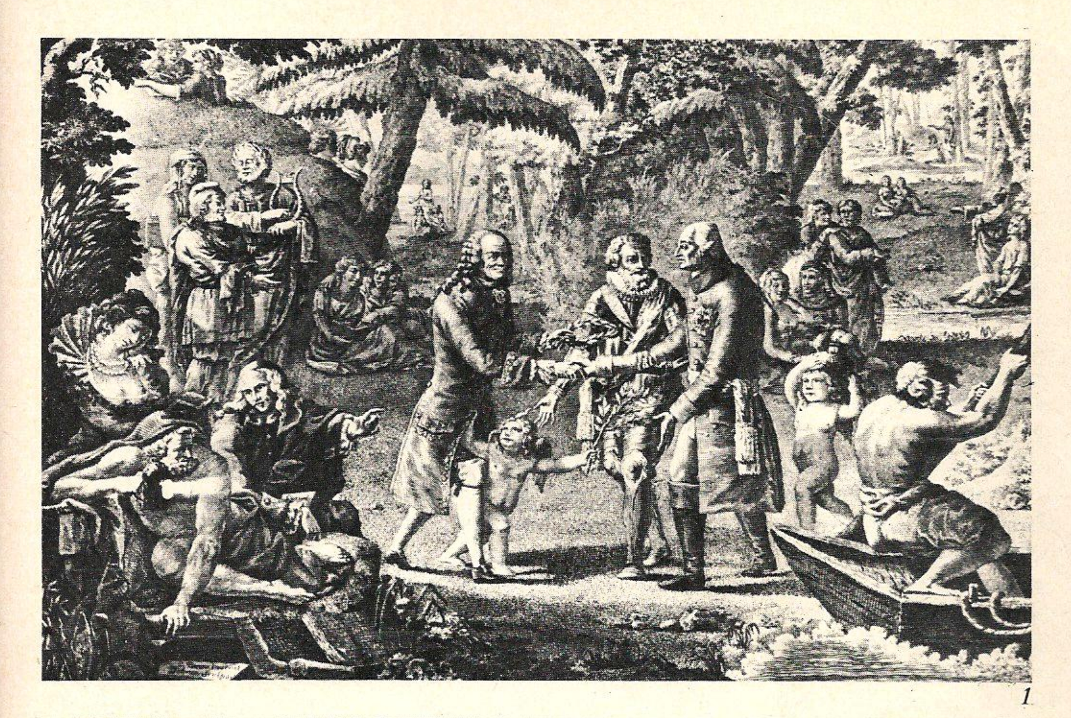
Un decenio, el del 30 al 40, netamente filosófico en la vida de Voltaire, no sólo objetivamente (las *Cartas*, el *Tratado de metafísica*, los *Elementos de la filosofía de Newton*) sino también por la conciencia que a la sazón fue madurando en él del significado histórico de su propia obra. Es la conciencia expresada en la epístola dedicatoria de *Alcira*, donde se registra la primera declaración de ruptura respecto del mito literario del "gran siglo". "¡Cuántos progresos realiza desde hace cuarenta años el espíritu filosófico en Francia!... A principios del siglo pasado los franceses aprendieron a juntar las palabras. Llegó el siglo de las cosas..."; en este contexto se imponía también la solemne declaración: "Me atrevo a decir que vivimos en una época en que es necesario que un poeta sea *philosophe*" (y subráyense esos "cuarenta años": se llega al centro de la llamada "crisis de la conciencia europea"). Ahora bien, toda la obra precedente se presentaba al autor como unificada por una fundamental inspiración ideal; ya no se hacía más cuestión de literatura: "En casi todos mis escritos se encontrará este sentimiento de humanidad que debe ser el carácter primordial de un ser pensante; se verá, si me atrevo a expresarme en estos términos, el deseo de la felicidad de los hombres, el horror por la injusticia y la opresión; y es solamente esto lo que hasta ahora ha hecho sobresalir a mis obras de la oscuridad en la que debían sepultarlas sus defectos...".

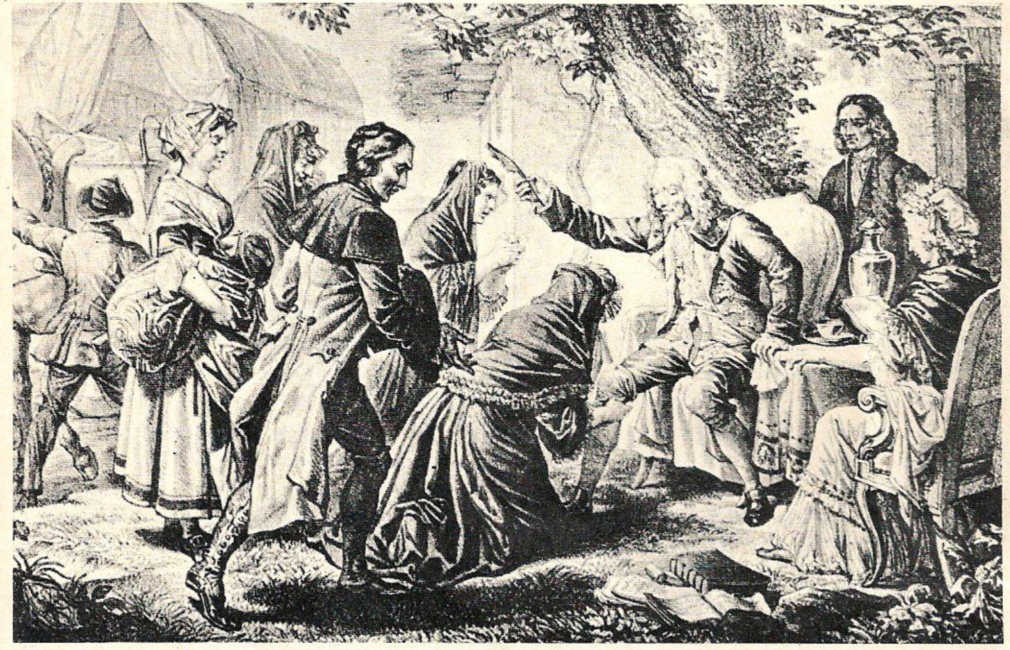
El problema de la historia francesa, las guerras de religión

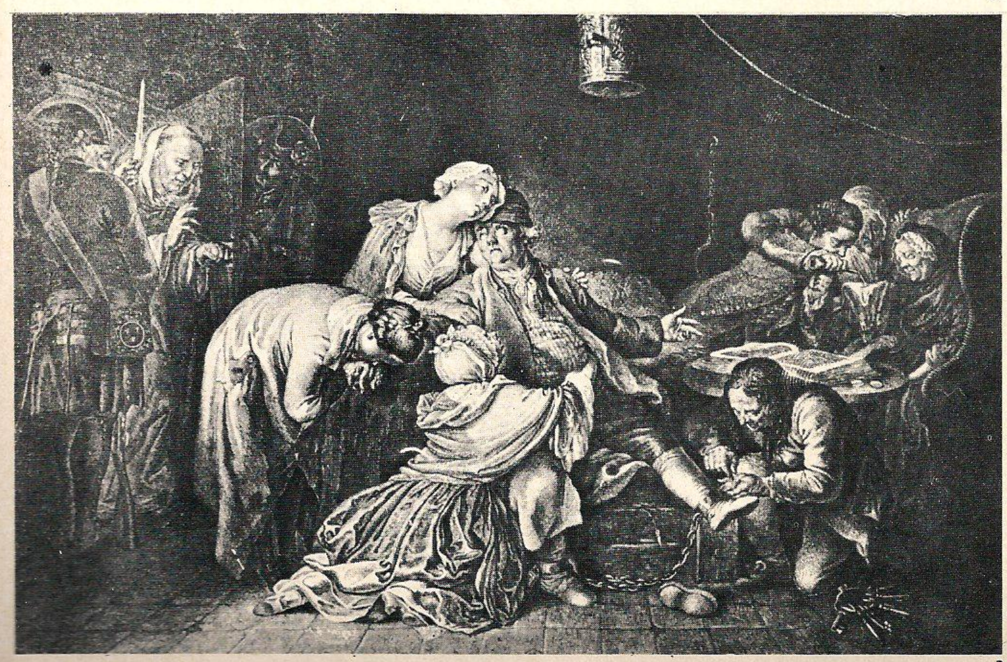
El horror por la injusticia y por la opresión volverá a dominar, como sentimiento principal, toda la última parte de la vida de Voltaire, el ventenio —después del abandono de Versalles y de Rusia— de total compromiso humanitario y propagandístico; y la multitud parisiense que recibirá a Voltaire a su regreso a París en la víspera de la muerte, mostrará haber comprendido: Al aclamarlo como "el hombre de Calas", fijará —en este triunfo de plaza, necesariamente tolerado por las autoridades y por los curas— el mito de Voltaire, del abogado del género humano, del defensor de la sangre inocente. El mito nacía precisamente de la más reciente actividad de Voltaire, sus grandes campañas en defensa de las numerosas víctimas de la intolerancia religiosa; lo mismo que en sus orígenes, en el *Edipo*, se había dado la opción moral a favor de las víctimas inocentes de un Dios terrible, cual el Dios concebido por los jansenistas, ahora Voltaire se había comprometido totalmente a favor de las inocentes víctimas de fuerzas reales y presentes, muy arraigadas en la sociedad francesa, como los curas y los jueces de los parlamentos. Opción moral y, al mismo tiempo, políticamente genial: crear "asuntos", movilizando a la opinión pública (la opinión pública europea) alrededor de casos concretos (el asunto Calas, el asunto Sirven, y otros más), y suscitar los sentimientos más fuertes, más elementales sobre casos humanos simplísimos, de inmediata evidencia, pero conectados a toda la estructura político-jurídica e ideológica de la Francia contemporánea. Por otra parte, a partir de aquí, esa multitud parisiense de 1778 daba vida al mito de Voltaire aun procediendo a señalar en forma emblemática, una línea de continuidad ideal en la obra del poeta, a través de una selección precisa en el seno de su larga actividad: "Viva Voltaire", "Viva la *Henriada*", "*Viva Mahoma!*", gritaba esa multitud...

Que la inspiración de su lucha contra "la opresión y la injusticia" tuviera un origen remoto en la vida de Voltaire, que remontase hasta casi los orígenes de su actividad pública, es exacto no sólo por la sensibilidad moral del protagonista, sino también en el sentido de la perspectiva política. La continuidad entre la *Henriada* y el *Tratado sobre la tolerancia* ofrece un claro aspecto lineal y afecta el gran problema de la vida francesa en la edad moderna: así como ayer el horror de las guerras de religión, este flagelo desconocido por todos los pueblos ajenos al cristianismo es ahora la prosecución del horror a través de la crueldad ejercida con formas legales, en perjuicio de los residuos de disidencia constreñidos a la clandestinidad. "El monstruo no está aún apagado".

La *Henriada* había sido la celebración del


1


2


3

gran rey que había "fundado" la monarquía francesa sacando a la nación del caos en que la habían precipitado las guerras de religión. La celebración del edicto de Nantes, celebración tanto más vigorosa cuanto más atroz había sido en el canto II la descripción de los horrores de la noche de San Bartolomé. En esos momentos, cuando Voltaire escribía esos poemas, el edicto había sido ya revocado —con los enormes perjuicios que produjo a Francia incluso desde el punto de vista económico— en el período de la involución devota, de Luis XIV, y era lo que Voltaire no le perdonaría jamás. A partir de la *Henriada* se perfila pues, el Voltaire político; político en el sentido en que permanecerá para siempre; esto es, en una perspectiva histórica de referencia al reciente pasado. Entre la *Henriada* y *El siglo de Luis XIV* existe una conexión precisamente en este sentido (lo que de ninguna manera, además puede perdonársele a Luis XIV, y que se perfila como la mayor infidelidad cometida contra la misión impuesta a la monarquía francesa por Enrique IV), conexión puesta de manifiesto en los hechos, objetiva, que se trasmite en todos los libros de historia bajo el título "Desarrollo del absolutismo en Francia"; pero esta perspectiva ha sido impuesta por Voltaire: bastaría simplemente hacer una confrontación —y se ha hecho— con lo que habían escrito sobre Enrique IV y Luis XIV los historiadores eruditos y áulicos anteriores a Voltaire. Era el pasado próximo que gravitaba sobre el presente: era una especie de problema de la "tradición nacional", tal como después se impondrá siempre a los intelectuales comprometidos en batallas de renovación político-social y civil, un poco en todos los países en los siglos siguientes.

Ahora bien, a comienzos del siglo XVIII el problema capital de la tradición nacional francesa era justamente el de las guerras de religión, y en la *Henriada* se establece al respecto, esa actitud que se mantendrá constante en Voltaire y que irá imponiendo cada vez más a sus contemporáneos: "Es el celo inhumano de la religión / El que pone las armas en las manos de todos los franceses. / Entre Ginebra y Roma no tomo ningún partido . . . / Igualmente cruel es tanto el uno como el otro . . . / Yo del Estado abracé la defensa / A los Dioses dejé siempre el cuidado de sus venganzas / Nunca se me ha visto sobrepasar mi poder, / Ni profanar con mano indiscreta el incensario. / Muera para siempre la horrible política / Que pretende convertir a los mortales espada en mano, / Que enrojece los altares con la sangre herética . . ." La función histórica de la monarquía absoluta —absoluta, sí, pero de ninguna manera *despótica*— quedaba al margen de esta perspectiva con toda naturalidad.

De la experiencia inglesa al apoyo a Turgot

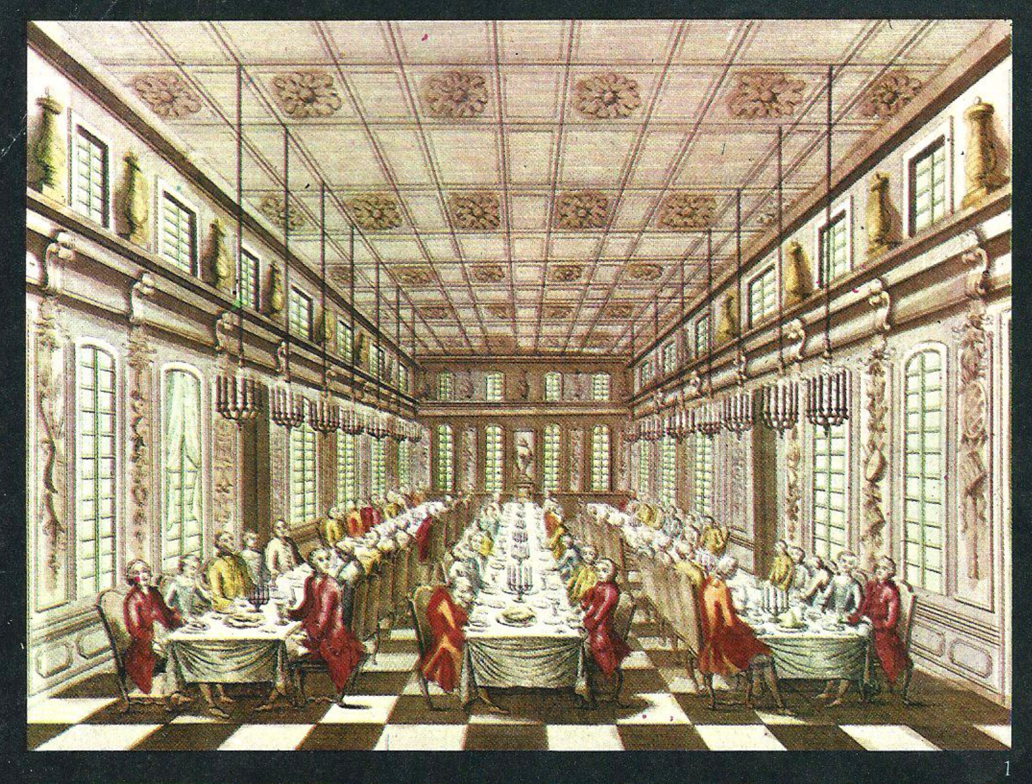
La experiencia inglesa, más que suministrar a Voltaire un modelo formal de instituciones para idolatrar o trasplantar, le sirvió más bien para confirmar la validez de una perspectiva. Y en ella se entrelazaban ya las actitudes que habrían de mantenerse como puntos centrales en la publicística política de Voltaire: tolerancia religiosa, libertad económica, igualdad civil, certeza del derecho ("reino de la ley"). La perspectiva de renovación se proyectaba en el sentido de una completa privatización de la vida real de los hombres, de una completa emancipación de la que, de allí a poco, habría de llamarse "sociedad civil". La "filosofía republicana" de que hablaba Voltaire en su período inglés no implicaba de ninguna manera recuerdos clásicos, romanos o espartanos, del tipo de aquéllos que, antes de animar a los revolucionarios de fines de siglo, serán centrales en Rousseau. Justamente lo contrario: "Entrad en la Bolsa de Londres, un lugar muy respetado por tantas cortes; os encontraréis reunidos para la común utilidad, los representantes de todos los pueblos. Por un lado, el judío, el mahometano y el cristiano, tratan uno con otro como si fueran de la misma religión, y llaman infieles solamente a los que van a la quiebra; por el otro lado, el anabaptista se fía en el presbiteriano y el anglicano acepta el seguro del cuáquero. A la salida de esas pacíficas y libres asambleas, unos van a la sinagoga, otros van a tomar un copa; uno va a hacerse bautizar en una gran tina en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo; otro hace cortar el prepucio de su hijo y hace balbucear sobre el niño unas palabras hebraicas que no comprende en absoluto; otros van a sus respectivas iglesias a esperar la inspiración de Dios con el sombrero en la cabeza, y todos están contentos..." Éste era precisamente el modelo de lo que debía considerarse moderno y justo, conforme a los intereses y a los derechos del "pueblo", en la acepción precisa y circunscripta, en virtud de la cual debía entenderse por "pueblo" "la más numerosa, la más virtuosa y, por lo tanto, la más respetable parte de la humanidad, integrada por aquéllos que estudian las leyes y las ciencias, por los comerciantes y por los artesanos". Al final de su vida, hacia el año 1770, Voltaire intentará realizar, a escala reducida, un tipo de comunidad popular en la que conviven las más diversas religiones; lo intentará en la vejez, cuando será el "señor de la villa" y reunirá en sus tierras de Ferney una discreta comunidad de artesanos suizos, en general relojeros, aceptando a los "nativos" de Ginebra expulsados de su ciudad a raíz de los conocidos conflictos sociales en los que Voltaire se vio implicado, dada su residencia, a la par de Rousseau, ciudadano de la República.

El ejemplo inglés mostraba a Voltaire un proceso auténticamente "revolucionario"; desde los tiempos de Guillermo el Conquistador, "que disponía de las riquezas y de la vida de sus súbditos como un monarca oriental", desde los tiempos del dominio de barones y obispos, hasta la conquista de la "libertad". En concreto, la libertad realizada revolucionariamente en Inglaterra, consistía en ese "sabio gobierno en el que el príncipe, poderosísimo para hacer el bien, se encuentra con las manos atadas para hacer el mal, en el que los señores son grandes sin insolencia y sin vasallos, y en el que el pueblo participa del gobierno sin confusión". Aquí, como ya se conoce generalmente, estaba la propuesta de un ejemplo; no de un modelo jurídico, sino de una perspectiva de equilibrio social en sentido burgués. De un "compromiso" como se ha dicho, de un compromiso con la aristocracia, pero en cuanto se la considera clase social sobre el fundamento de la destrucción de su privilegio político inmediato, o sea de su *status* propiamente feudal ("los señores son grandes sin vasallos", "Aquí no oís hablar de alta, media y baja justicia..."). Si ésta era la línea principal de la renovación conseguida en Inglaterra para la "libertad", justamente sobre este terreno era posible encontrar una conexión, un punto de referencia analógico en la eficacia, aun en la historia francesa: "Se han precisado siglos para hacer justicia a la humanidad, para comprender cuán horrible era que los más, sembraran y los menos cosecharan; ¿y no es acaso una suerte para el género humano, que la autoridad de esos pequeños bribones haya sido extinguida en Francia por el legítimo poder de nuestros reyes, y en Inglaterra por el legítimo poder de los reyes y del pueblo?" Es evidente, por lo tanto, explícito, teorizado, el apartamiento de la cuestión institucional en sus aspectos formalistas (la cuestión, y aspectos, que en cambio serán típicos en Montesquieu); y lo que Voltaire dice de la *Carta Magna*, debería repetirse siempre cada vez que se recuerde la célebre afirmación de Montesquieu sobre la antigüedad de la "libertad" y la modernidad del "despotismo" tanto en Francia como en Europa. El pensamiento político e histórico de Voltaire es precisamente lo opuesto: denuncia la mistificación, histórica y política, realizada por quienes quieren hacer creer que puede considerarse "libertad" el arbitrio de los barones y en cambio proclama el robustecimiento de la libertad en sentido moderno, en función de la igualdad civil.

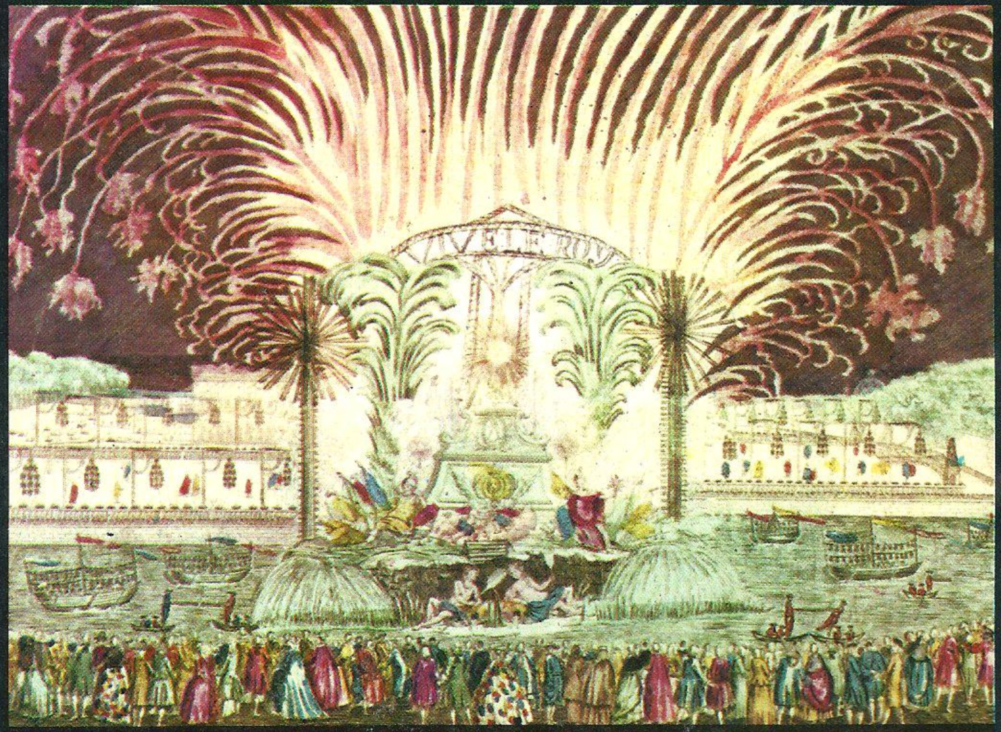
También las tragedias llamadas republicanas, escritas por Voltaire después de su regreso de Inglaterra, deben leerse con esta intención. En *Brutus*, por ejemplo, no hay duda de que se formula una categórica afirmación del principio de la soberanía popular ("El soberano nos restituye nuestros juramentos, cuando traiciona el suyo"), pero el principio no permanece sin réplicas de pragmática prudencia, y sobre todo el verdadero tema político reside en la indicación del peligro de una tiranía oligárquica, de un despotismo senatorial, bajo la forma republicana: "Roma cambió sus cadenas; y bajo el yugo de los grandes, / En el lugar de un Rey que la regía, ha encontrado cien tiranos". Sobre este punto se ejercerá siempre la insistencia de Voltaire, desde las notas de un cuaderno de los tiempos de Inglaterra, y de las *Cartas filosóficas*, hasta el artículo *Tiranía* del *Diccionario filosófico* y la tragedia *Las leyes de Minos* (1773), en la que, contra los "tiranos feudales" contra un "senado anárquico" (Voltaire piensa ahora, en la realidad, en los Parlamentos franceses), se refirma esa perspectiva política a la que los historiadores habrían aplicado después le etiqueta de "absolutismo ilustrado".

Respecto del tema de la igualdad civil, el ejemplo inglés había adquirido un significado decisivo para quien tenía la vista fija en la sociedad francesa; se caía en uno de los problemas que dominaron todo el siglo XVIII: "Un hombre, por el hecho de ser noble o cura, no está eximido aquí del pago de ciertos impuestos... Cada uno paga no según su rango (lo que es absurdo), sino según su renta; no existe talla ni capitación arbitraria, sino una tasa real sobre las tierras..." Piénsese en una de las batallas publicísticas en las que se comprometerá Voltaire, la primera en su tiempo, que emprende en apoyo de iniciativas reformistas del ministerio: la imposición de la tasa del "vigésimo", o sea, del 5% sobre todo rédito, por obra del contralor Machault, a mediados de siglo. Voltaire descubrirá entonces en la realidad francesa, la misma cuestión que había tocado en las *Cartas filosóficas*, y precisamente en los mismos términos: "Un Estado se halla bien gobernado... cuando los tributos son obtenidos proporcionalmente, cuando un orden del Estado no es favorecido a expensas de otro, cuando se contribuye a las cargas públicas no según la propia cualidad sino según los propios réditos: éstos son los efectos de un tributo como la vigésima parte de todos los bienes..."

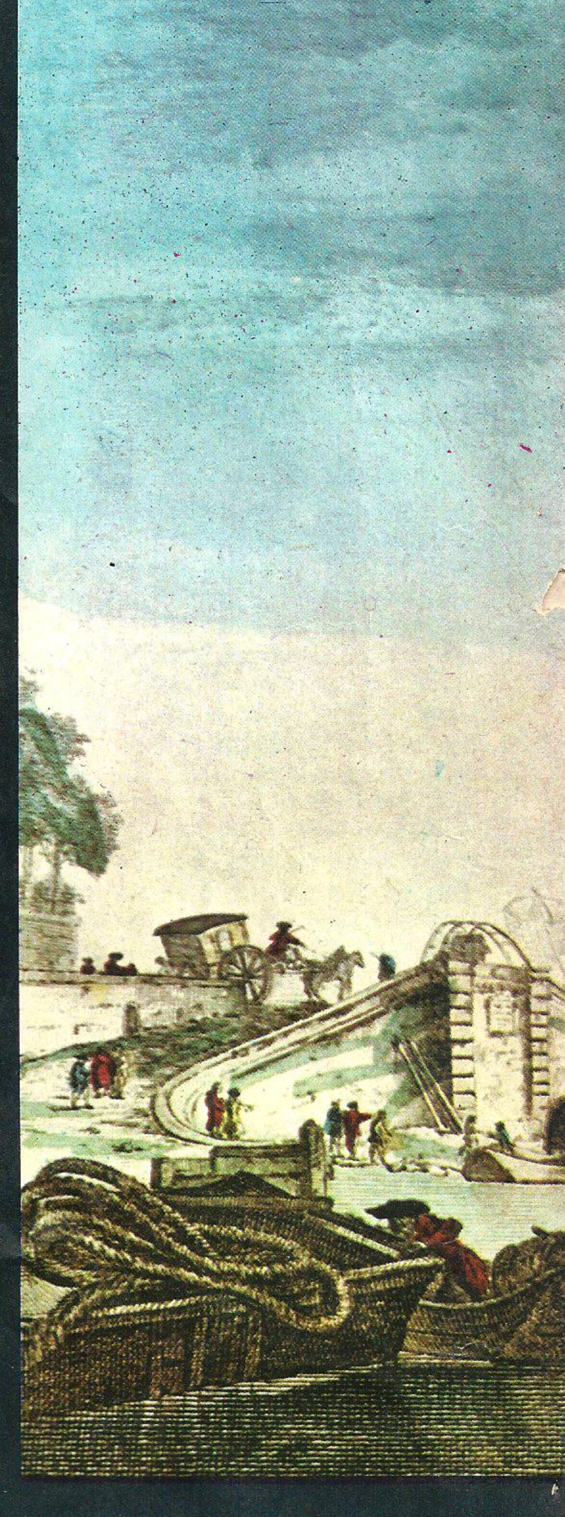
Naturalmente la reforma fracasó por la resistencia de las clases privilegiadas y por la debilidad de la corona; pero es característico el planteamiento de Voltaire, esto es, su propuesta de una colaboración de la *philosophie* en la obra de modernización civil, en continuidad con la tradición del siglo de Luis XIV: el llamado al "gran Colbert" como a un punto de referencia preciso, se une ahora a otra indicación



1



2



1. *Festejos realizados en Versalles, en celebración de la paz de 1763, que ponía término a la guerra de los Siete Años. Milán, Colección cívica de estampas, A. Bertarelli (Falchi).*

2. *Fuegos artificiales en París con motivo de la paz de 1763 y de la inauguración del monumento ecuestre de Luis XV. Milán, Colección cívica de estampas, A. Bertarelli (Falchi).*

3. *París en el siglo* XVIII: *vista del Sena. Milán, Colección cívica de estampas, A. Bertarelli (Falchi).*



En la pág. 96:

1. La reconciliación de Voltaire y Federico II. Estampa alegórica del siglo XVIII. *París, B. N., Est.* (Falchi).

2, 3. El asunto Calas. Estampas del siglo XVIII. *París, B. N., Est.* (Falchi).


1


2


3

sobre la cual se apoya para proponer un ulterior avance: "Ahora las luces poco a poco se han difundido... La clase media se ha iluminado..." (1750, *Diálogo entre un filósofo y un contralor general de finanzas*).

1771: Voltaire se dispondrá a apoyar la supresión de los viejos Parlamentos, o sea las cortes de justicia que habían condenado a los Calas, los Sirven, supresión puesta en práctica por el canciller Maupeou (de la que resultaba la abolición de la venalidad en las cargas judiciales, la gratuidad de la justicia, y —con los Consejos Superiores recientemente instituidos— la descentralización judicial); también en este caso se trataba de desmitificar la ideología con la que se encubrían estos cuerpos, las frases de inspiración legalista, las apelaciones a las "leyes fundamentales" detrás de las cuales se ocultaba un fraccionamiento del despotismo, tanto más odioso cuanto más mezquino y personalista, la arbitrariedad de tantos pequeños déspotas de provincia.

En 1747, en el relato *El mundo tal como anda*, Voltaire había mostrado que consideraba aceptable y en último análisis admisible, también esto; en cambio ahora —definitivamente cerrado ese período de replegamiento y de compromisos equívocos, durante los años en que había mantenido relaciones con la corte— se rebelaba vigorosamente contra *El equívoco* (el equívoco de considerar a los Parlamentos judiciales franceses como algo análogo al Parlamento inglés). Y con vigor, más bien con un exceso de simplismo, o con demasiada confianza en la voluntad política del ministerio (como resulta, por ejemplo, de la muy distinta reacción de un Diderot frente a esos hechos). De todos modos Condorcet, que lo conocía muy bien, anotaba entonces pertinentemente: "Voltaire no ha cambiado nada desde la *Henriada*".

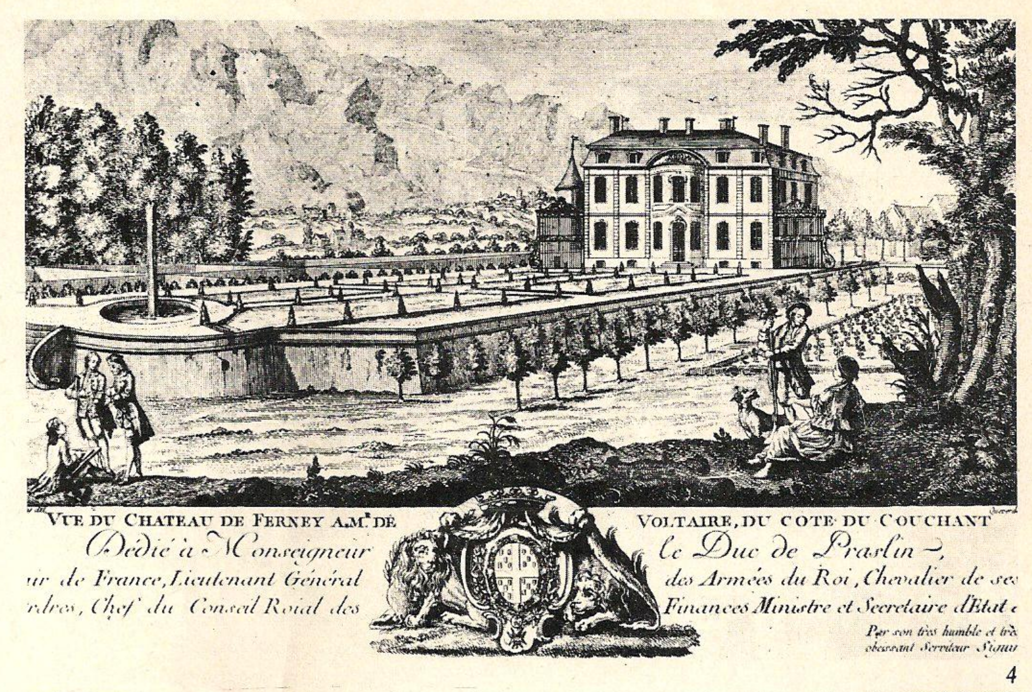
1774-1776: entusiasta apoyo a Turgot por la liberalización del comercio de granos (cuestión a la cual Voltaire era directamente sensible, como "señor del pueblo"), la supresión de la corvea real y de las corporaciones. Voltaire está ahora plenamente convencido de que se encuentra frente a quien puede cumplir la obra de Sully y de Colbert, ahora ve una perfecta alianza entre *philosophie* y gobierno. Parece que adquiere realidad lo que él había preconizado desde tiempo atrás: "Es imposible que a la larga todo esto (la difusión de las luces) no produzca ningún cambio en la administración pública". Justamente ahora "nace un nuevo orden de cosas", y es "el reino de la *philosophie*". Naturalmente, tanto más fuerte será la desilusión ante el fracaso, con la caída de Turgot: "¿Qué será de nosotros?" Desilusión, esta última, que se agregaba a otra reciente, la provocada por el desmembramiento de Polonia a raíz de la traición de Catalina II. La soberana había ocultado su propia política de conquista tras esa ideología de pacificación religiosa y de defensa de la libertad de conciencia en la cual Voltaire había creído y que de muy buena fe había tratado de propagar por toda Europa.

La libertad moderna

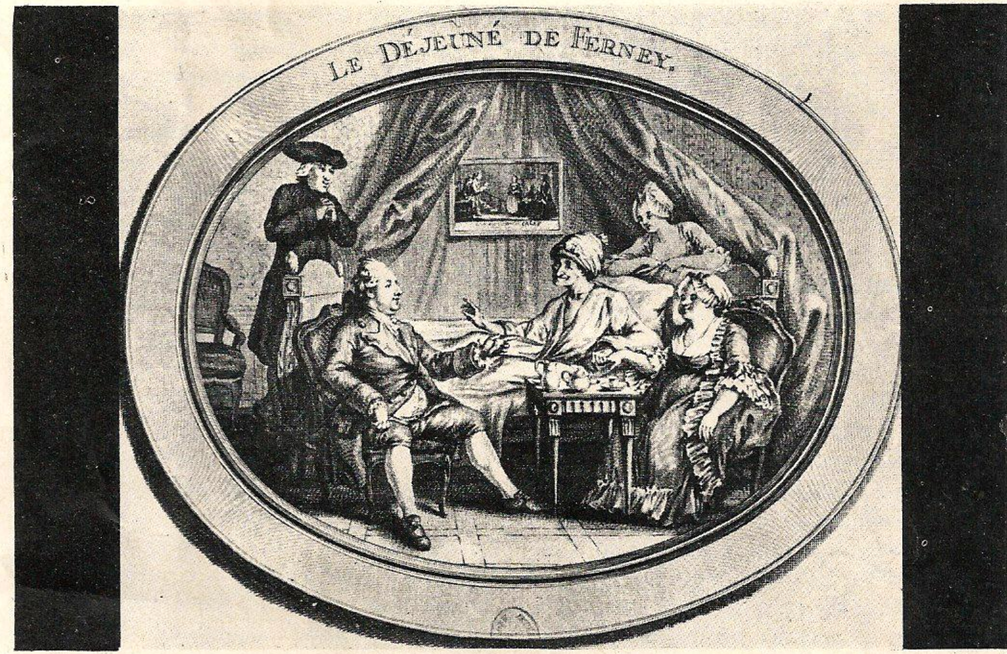
Mientras el experimento de Turgot estaba en curso, Voltaire pensó efectivamente que se había abierto un "siglo de Luis XVI", después de la larga inmovilidad en que había caído Francia bajo Luis XV. Fue sobre esta oleada de entusiasmo, sobre esta perspectiva finalmente abierta, después de haber obtenido de Turgot la abolición de los vínculos feudales en el territorio de Gex, que ofreció a su país también un proyecto *Para la completa abolición de la servidumbre en Francia* (1775). La "libertad" en sentido moderno, debía entenderse precisamente como eliminación del privilegio jurídico, o sea, del poder directo, personal de un hombre sobre otros hombres, sobre sus personas y sus bienes. Ésta era la perspectiva histórica dominante en los dos escritos teóricos de la madurez: los *Pensamientos sobre el gobierno* de 1752 (en 1756 *Pensamientos sobre la administración pública*) y las *Ideas republicanas* de 1765: "La libertad consiste en no depender más que de las leyes... Pero todavía hay regiones y vastos reinos cristianos donde la mayor parte de los hombres es esclava. Llegará el día en estos países, en que un príncipe más hábil que los otros hará comprender a los cultivadores de la tierra, que en modo alguno es beneficioso para ellos, que un hombre que posee uno o más caballos, es decir, un noble, tenga el derecho de matar a un campesino poniendo diez escudos en su fosa... Todos los hombres han nacido iguales..."; además: "Tal igualdad no significa la anulación de la subordinación: somos todos igualmente hombres, pero no miembros iguales de la sociedad. Todos los derechos naturales pertenecen igualmente al sultán y al *bostangi*: uno y otro deben disponer con el mismo poder de sus personas, de sus familias y de sus bienes. Por lo tanto, los hombres son iguales en lo esencial, por más que en la escena representen papeles diferentes". Esto era ser "republicano"; era el estado de derecho, como se diría después, realizable, sin más, para Voltaire, en forma monárquica absolutista. La indiferencia de Voltaire frente al dilema monarquía-república, en cuanto oposición de formas institucionales, implicaba la vivaz polémica contra los esquemas de Montesquieu (particularmente contra la admisión del despotismo como forma "natural" de gobierno, más que como forma siempre y necesariamente degenerada); por otro lado, y conjuntamente, la polémica se dirigía contra los esquemas de Rousseau. Acaso existe un

esquema sociológico único al que Voltaire presta crédito: la república sólo es posible en un Estado pequeño, y a éste conviene la sobriedad, mientras que a un Estado grande conviene la monarquía, y prospera con el incremento del lujo (también la exaltación primitiva de los suizos, en rousseauniana oposición contra los franceses, en el drama *Les Scythes,* encuentra un límite precisamente en este sentido: "Y la simplicidad de nuestra república / No es una lección para el Estado monárquico", para un gran Estado como es Francia).

El mejor gobierno es el que más se aproxima a la libertad y a la igualdad naturales, repite siempre Voltaire; respuesta deliberadamente formal, justamente para evitar la respuesta formalista de los doctrinarios partidarios de cualquier "sistema". La manera que posibilita establecer la mayor proximidad a la libertad e igualdad naturales, esto es, la cuestión de los modos, de los mecanismos, es cosa que Voltaire deja a la historia —y si ésta era una gran fuerza respecto al modelo constitucional de tipo inglés, que ejercería tanto dominio también a lo largo del siguiente siglo, era sin embargo también el punto débil respecto de las cuestiones de teoría política que fueron planteadas después de mediados de siglo—, a la historia, repetimos, aun prescindiendo de Rousseau, por un Diderot. Pero Voltaire sabía muy bien en qué consiste esa proximidad a la libertad y a la igualdad naturales, y cuál ha de ser el contenido del "mejor gobierno": aquí su ideología tiene una transparencia tal, respecto de la realidad que tiene a la vista, que se convierte en un momento clásico en la historia de las ideas modernas sobre el hombre y la sociedad. "Igualdad natural", considerada en lo íntimo de la organización social, significa lo siguiente: "Cada padre de familia debe ser amo en su casa, y no en la del vecino". Ésta es la sociabilidad, es decir, la plena realización de la "naturaleza humana", como alternativa restante del tipo de vida insocial imaginado por Rousseau y otros idólatras de un innatural salvajismo. La sociabilidad del hombre se unifica con la llamada "sociedad civil"; el mejor de los Estados —rechazada la formulación clásica del problema del óptimo régimen institucional— es aquél que promueve de la mejor manera la autonomía de la "sociedad civil", garantizándola y siendo su notario y administrador. La fórmula republicana del príncipe como "primer magistrado", o "presidente de la república" (como se expresa en los diálogos *A.B.C.*, el interlocutor "A", es decir, el ciudadano inglés que frente al democrático "B" y al partidario de la aristocracia "C", hace el elogio de la libertad que reina en su isla y manifiesta sustancialmente las convicciones del mismo Voltaire), asume así el significado de funcionalismo del poder político en el



4



5


6

pleno desenvolvimiento de una sociedad nueva, burguesa.

En cuanto al modo como Voltaire ha considerado la sociedad civil en su concreción histórica, se da una interesantísima evolución en sus ideas sobre el particular, ideas que se matizan siempre con sugestiones axiológicas, de donde ciertos tipos de actividad económica resultan exaltados no sólo desde el punto de vista de la producción de riqueza, sino también a través de la atribución de una verdadera dignidad ética. En los tiempos de Inglaterra el tema dominante era el "comercio"; Voltaire estaba ya preparado para este descubrimiento, como lo muestra la famosa carta desde Holanda del 7-8 de octubre de 1722; en las *Cartas filosóficas*, el comercio es realmente un motivo fundamental, en torno del cual se reúnen los otros hilos del discurso: "El comercio, que en Inglaterra ha enriquecido a los ciudadanos, contribuyó a hacerlos libres, y esta libertad extendió a su vez el comercio; de aquí se ha formado la grandeza del Estado", y es bien conocido el nexo comercio-tolerancia religiosa. Agréguese, a propósito de la "dignidad" del comerciante, solamente la carta de dedicatoria de *Zaira* al mercader Falkener, junto al cual Voltaire había pasado su temporada en Inglaterra.

Más tarde, en los tiempos del *Siglo de Luis XIV*, en el examen de la obra de Colbert, se agrega al comercio, como tipo de actividad económica moderna, la manufactura, y por los mismos años, en uno de los opúsculos a favor del contralor Machault, Voltaire aventura también una especie de formulación teórica: "La riqueza de un Estado consiste en el número de sus habitantes y en su trabajo", y si la tesis sobre el incremento demográfico era la más corriente en aquellos tiempos (a la espera de Malthus), la referencia al "trabajo" implicaba el completo abandono de las teorías mercantilistas: "Supongo que desde los tiempos de Hugo Capeto no ha aumentado en absoluto la cantidad de dinero en el Reino, pero que la industria se ha perfeccionado en todas las artes cien veces; afirmo que somos realmente cien veces más ricos que en los tiempos de Hugo Capeto". De aquí todas las perspectivas de filosofía social, en Voltaire, sobre el tema del "lujo"; perspectivas muy conocidas (desde el *Mondain*, 1736, y los textos que le acompañan, a través de *El siglo de Luis XIV*, hasta el artículo *Lujo* del *Diccionario filosófico*), que consisten en la celebración de todas las comodidades y refinamientos de los que puede gozar ahora en París quien tiene las posibilidades, y goce que representa el esqueleto mismo de la sociedad, si el consumo de los ricos es la condición de la actividad productiva, y por lo tanto del sustento para los otros miembros de la sociedad. Mientras que estos últimos, en cambio, o sea "el mayor número", *deben* quedar reducidos al mínimo vital: "El bracero, el obrero debe ser reducido a lo meramente necesario para poder trabajar: ésta es la naturaleza del hombre". Finalmente, en los tiempos de Turgot, y por cierto que en homenaje al gran ministro, cuyas medidas tanto apreciaba Voltaire, éste parece inclinarse sin vacilación hacia el grupo intelectual más obstinadamente "doctrinario" que haya existido en todo el siglo XVIII francés: la escuela fisiocrática; pero puede decirse que no va más allá de un genérico reconocimiento, que no compromete mayormente (sobre todo si se piensa que, en cuanto a los aspectos más dogmáticos de las doctrinas fisiocráticas, como el proyecto de un impuesto único limitado a los réditos agrícolas y la teoría del "despotismo legal" y patrimonial, Voltaire los había ya rechazado vigorosamente, por ejemplo, en el panfleto titulado *El hombre de los cuarenta escudos*): "La agricultura es la base de todo, por más que no lo sea todo. Ella es la madre de todas las artes y de todos los bienes...", y en seguida el tono del discurso asume el acento literario del recuerdo clásico (raro, en este sentido, en Voltaire): Jenofonte, Catón, los Escipiones, hasta los misterios de Ceres y de Baco... De todos modos, que en Voltaire hay un lado auténtico en este elogio de la agricultura lo demuestra su *Epístola* en versos a Madame Denis (1761), donde el "cultivador" es presentado como "el primer motor de los resortes del Estado". Por otra parte, tenemos el hecho biográfico; Voltaire ha invertido ya en propiedades de tierras —donde experimenta nuevos métodos de cultivo, nuevas mejoras, y se interesa personalmente por la marcha de los trabajos— sus cuantiosos beneficios, reunidos precedentemente, a partir del momento en que regresa a Inglaterra, a través de especulaciones financieras y audaces inversiones comerciales.

Voltaire historiador

Para comprender la gran producción historiográfica de Voltaire —*El siglo de Luis XIV*, el *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, la *Historia de Rusia bajo Pedro el Grande*— es preciso remontarse nuevamente a ese período decisivo de la experiencia inglesa, puesto que la historiografía de Voltaire tiene a sus espaldas, como condición, esa transformación de *ethos* de donde la noción de "sociedad" se perfila sobre la base de un supuesto axiológico, de un nuevo concepto acerca de lo que es "útil" a los hombres. En las *Cartas filosóficas* la contraposición se da entre los mercaderes y los nobles ociosos: 'No sé quién sea más útil al Estado, si un señor todo empolvado que sabe con precisión a qué hora se levanta el rey, a qué hora se va a dormir, y que se da aires de grandeza mientras desempeña el papel de esclavo en la antesala de un ministro, o bien un comerciante que enriquece a su país, da órdenes desde su oficina a Surá o a El Cairo y contribuye al bienestar del mundo"; y esta contraposición asume pronto la forma generalizada que permanecerá clásica en Voltaire: por un lado todas las "artes", las artes mecánicas y las bellas artes, y por el otro, los "capitanes de batallones y de escuadrones": "Una esclusa del canal que une los dos mares, un cuadro de Poussin, una hermosa tragedia, una verdad descubierta, son cosas mil veces más preciosas que todos los anales de la corte, que todos los relatos de campañas militares. Para mí, el primer puesto es de los grandes hombres, el último es de los héroes. Llamo grandes hombres a todos aquéllos que han sobresalido en lo útil o en lo bello. Los saqueadores de provincias no son sino héroes..." Hay aquí un testimonio excelente de esa ruptura en la historia del *ethos* europeo, de esa transmutación de valores de la que nació, entre otras cosas, la gran *Enciclopedia* (para darse cuenta de ello, baste recordar el artículo *Art* de Diderot; pero en general no se subraya este nexo). Ahora bien, que la gran historiografía de Voltaire encuentra aquí su supuesto ideal, se hace evidente con sólo reflexionar sobre el hecho de que dominan en ella los temas de las "artes" y de los "grandes hombres".

En 1740, a propósito de Carlos XII de Suecia, Voltaire declaraba: "Si se hubiera dedicado a hacer florecer las artes y el comercio en su patria, habría sido entonces un grande hombre, mientras que no ha sido más que un gran guerrero". Y sin embargo, justamente a Carlos XII había sido dedicada la primera *Historia* escrita por Voltaire (1732), una historia de corte biográfico, más bien en el gusto de las biografías novelescas tan a la moda entonces, y de concepción totalmente literaria, en la elección misma, como objeto de la narración de una vida sorprendente en sus alternativas de victorias y desastres que la caracterizaban. Una vez más, el autor buscaba el éxito en la forma menos comprometedora, adecuándose a la demanda del público; y naturalmente, la obra ejerció gran atractivo sobre los contemporáneos. Era el nuevo título de gloria que venía a agregarse a los títulos ya reconocidos a su autor. La historia, después de la tragedia y la épica; es justamente a partir de este momento en que se generaliza la opinión de que las puertas de la Academia deben abrirse a un genio tan multiforme. Pero tendrá toda la razón D'Alembert, cuando caracterice en términos meramente literarios esta primera tentativa historiográfica de Voltaire: "digna, por la agilidad y nobleza del estilo, del héroe que debía retratar". También *El siglo de Luis XIV* conserva algo de literario (en relación con esta obra, Voltaire


1

1. *Jean Huber,* Le lever de Voltaire *(Voltaire al levantarse). Copia. París, Museo Carnavalet* (Bulloz).

En las págs. 100 y 101:

1, 2, 3, 6. Voltaire en Ferney hacia los últimos años de su vida. Grabados de dibujos de Jean Huber. París, B. N., Est. (Ségalat).

4. Vista de Ferney, París, B. N., Est. (Ségalat).

5. El almuerzo de Ferney. Grabado de un dibujo de Vivant Denon, 1775, París, B. N., Est. (Ségalat).

declaró: "Hay tanta necesidad de una exposición, un nudo y una solución en una obra de historia como en una tragedia"), pero aquí domina el nuevo criterio adquirido en el período intermedio, y si no enteramente en la primera parte, atestada de narraciones de guerras y de batallas, sí en la parte sobre política interna, economía, situación religiosa, artes y letras, etcétera: lo que importa es, precisamente, la presencia del nuevo criterio. A Dubos le había declarado: "No es simplemente la vida de este príncipe —Luis XIV— lo que yo escribo, no son en modo alguno los anales de su reinado: es más bien la historia del espíritu humano en el siglo más glorioso para el espíritu humano . . . Lo que caracteriza al siglo, lo que ha causado revoluciones, lo que será importante aun dentro de cien años, es esto que quiero escribir . . .", y el *Ensayo sobre las costumbres . . .* no será más que la generalización completa de este principio llevado a toda la "historia universal".

Luis XIV es precisamente un verdadero "grande hombre", en el sentido que Voltaire había precisado a lord Hervey en su importantísima carta de abril de 1740; y con otro "grande hombre" —esta vez realizando una plena fusión de la biografía con todo el cuadro de una sociedad en rápida transformación, en "revolución"— se cierra la carrera del Voltaire historiador.

La *Historia de Rusia bajo Pedro el Grande* (1759) corresponde puntualmente a la *Historia de Carlos XII*; dedicada al gran antagonista del rey de Suecia, será la obra de su plena madurez, complementaria, puede decirse, respecto de la obra con la que Voltaire había comenzado como historiador, tratando ambas en gran medida los mismos temas, pero muy diversa en su espíritu: no las vicisitudes, las aventuras de un rey (en el caso Carlos XII, un rey "medio héroe y medio loco"), sino la transformación profunda de todo un pueblo, erigido en nación moderna y rápidamente lanzado sobre el camino del progreso, en todos los campos, por un gran soberano ilustrado y enérgico, que logró llevar a un pueblo semibárbaro al nivel de la Europa contemporánea, empresa parangonable, dice el mismo Voltaire, a las de Teseo y Rómulo.

La confrontación entre los dos soberanos, Carlos XII y Pedro I, se vuelve emblemática: "Uno de ellos no ha dejado sino ruinas, el otro es fundador en todos los campos". Véanse a los dos en la ocasión decisiva, la batalla de Poltava: "Si Carlos perdía una vida tantas veces prodigada, no era, después de todo, sino un héroe de menos . . ., pero si el zar hubiera muerto, inmensas empresas, útiles a todo el género humano, habrían quedado sepultadas con él, y el más vasto imperio de la tierra habría vuelto a caer en el caos del que había apenas salido".

El "Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones"

A un mes de distancia del anuncio de la designación de Voltaire como historiógrafo real, en el "Mercure de France" de abril de 1745 apareció otro anuncio mucho más importante: *Nuevo esquema de una historia del espíritu humano.* Hacía diez años que Voltaire estaba investigando sobre los monumentos de erudición reunidos en el siglo anterior, para esa obra de la cual hacía público ahora el revolucionario programa metodológico: "Mi idea principal es la de conocer las costumbres de los hombres y las revoluciones del espíritu humano. Consideraré el orden de las sucesiones de los reyes y la cronología como guías, no como el fin de mi trabajo... Cuando se lean las historias, parecería que la tierra hubiera sido hecha solamente para algunos soberanos y para aquéllos que han secundado sus pasiones; casi todo lo demás se ha descuidado. Los historiadores se asemejan en esto a algunos de los tiranos de que hablan: sacrifican el género humano a un solo hombre... Así como es preciso conocer las grandes acciones de los soberanos que han cambiado la faz de la tierra, y sobre todo de aquéllos que han contribuido a hacer mejores y más felices a sus pueblos, así también hay que ignorar al común de los reyes, que sólo serían un peso muerto para la memoria como lo han sido para sus pueblos; sirvan simplemente para señalar las eras en el registro de los tiempos: quien quiera podrá consultarlos; pero un viajero busca en una ciudad solamente a los principales ciudadanos, a los que de algún modo representan el espíritu de la nación; así es como procedo precisamente en esta vasta enumeración de los dueños de la tierra".

Adviértase el modelo de la encuesta, generalizado aquí a la historia universal: el modelo de lo que Voltaire había intentado con las *Cartas* sobre Inglaterra, como presentación, entre otras cosas, del "espíritu de la nación". El de Inglaterra había sido su verdadero "viaje", en el sentido pleno de la experiencia de un mundo histórico diferente (basta compararlo, para darse cuenta de ello, con el otro viaje en la vida de Voltaire, el viaje a Prusia, que no fue más que una mera permanencia en un país extranjero, y de ninguna manera una experiencia ni la investigación del "espíritu de la nación").

Lo que importa, de todos modos, es la contraposición entre los reyes y las artes, los reyes y las costumbres; puede decirse que si el segundo término es a veces desdeñable (y sobre todo cuando se resume todo en la expresión *esprit*), adquiere, sin embargo, un significado decisivo, históricamente revolucionario, por el hecho de la contraposición con los que anteriormente eran considerados los "propagandistas" de la historia. Baste recordar esas historias de Francia, como la famosa historia de Mézeray, que se limitaban a colocar en serie todos los reyes y las reinas (a veces agregaban los correspondientes retratos, excepción hecha de algunos medallones que solían dejar en blanco, como los de Faramonde, Clodión, Meroveo y Childerico). Así en lugar de las guerras, objeto preferido y tedioso de la historiografía tradicional, se proponía sustituirlas por la caracterización de las "revoluciones del espíritu humano". Éste era el programa de trabajo con el que Voltaire había pensado una vez satisfacer los deseos de Madame de Châtelet, asqueada de lo que se le proponía como "historia": "Sólo había encontrado un caos, un amontonamiento de hechos inútiles, en su mayor parte falsos y mal elaborados... Buscaba una historia que hablara a la razón; quería el cuadro de las costumbres, de los orígenes de tantos usos, de las leyes, de los prejuicios contradictorios, de qué manera tantos pueblos pasaron alternativamente de la civilización a la barbarie, cuáles artes se fueron perdiendo, cuáles se conservaron, y cuáles otras nacieron entre los sacudimientos de tantas revoluciones..." La historia de la sociedad, la historia de la civilización: la gran palabra había sido dicha —Condorcet señalaba "una revolución en el modo de escribir la historia"—, y a este pronunciamiento queda ligada la mayor gloria de Voltaire, después de haberse redescubierto y adquirido definitivamente en el curso de nuestro siglo.

En la "filosofía de la historia" propuesta por Voltaire se encuentra, menos una verdadera metodología que una teoría de los niveles de la historia o, con terminología dieciochesca, de las "causas" de los hechos históricos. En este sentido, Voltaire sólo sabe decir que "tres cosas influyen continuamente en el espíritu de los hombres: el clima, el gobierno y la religión", y éste sería "el único modo de explicar el enigma de este mundo"; pero si del clima Voltaire habla casi solamente para polemizar contra las exageraciones de Montesquieu al respecto, en cuanto a la religión y al gobierno se trataba precisamente de los dos parámetros que Bossuet había indicado como fundamentales en la consideración de la historia universal. La originalidad de Voltaire reside en otra parte; la advertimos cuando declara, por ejemplo: "Querría descubrir cómo era entonces la sociedad de los hombres, cómo se vivía en la intimidad de las familias; mostrar cuáles eran las artes que se cultivaban...", y así sucesivamente. Si a todo esto se quería dar un nombre más filosófico, podía usarse el de *coutume*, presente desde Montaigne en adelante en la tradición filosófica francesa y teóricamente significativo con motivo de la oposición *nature-coutume*. En efecto, ésta es la conclusión de Voltaire en el *Ensayo sobre las costumbres*: "De este cuadro resulta que lo que se halla íntimamente conectado con la naturaleza humana se asemeja de un extremo al otro del universo: que todo lo que puede depender de la *coutume* es diferente, y que es un caso, si es semejante. El imperio de la *coutume* es mucho más vasto que el de la naturaleza; se extiende a las costumbres, a todos los usos, difunde la variedad en la escena del universo: la naturaleza difunde la unidad, se establece por doquiera un pequeño número de principios invariables: por eso el terreno es en todas el mismo y el cultivo produce frutos diversos" (el "cultivo", la *culture*: aquí se presenta la espontánea metaforización de la palabra en esa dirección en cuyo punto de arribo encontramos nuestra actual noción antropológica de *cultura*). Pero, así como no se da en una metodología, tampoco en esta teoría de la *coutume* reside la verdadera novedad de Voltaire: su apelación a la variedad llegaba a coronar toda una tradición (desde Montaigne en adelante), que se había continuado cultivando sobre todo en el ambiente libertino. Frente a esta tradición Voltaire representa antes bien una restauración de la "naturaleza", de la uniformidad, y si ésta llevaba consigo indudablemente motivos de verdad (por ejemplo, contra esa especie de "difusionismo" de origen teológico, de donde la civilización de los indígenas americanos tenía que derivar por fuerza de la civilización europea...), no estaba en absoluto exenta del común riesgo de una naturalización de hechos históricos, culturales, es decir, de ese equívoco contra el cual iba dirigido el segundo *Discurso* de Rousseau, probablemente el mayor de los hechos intelectuales de los que Voltaire fue contemporáneo y que no logró jamás comprender, ante todo por un complejo de orden moral, por su obstinada resistencia frente a la pregunta acerca de si no existe en forma inmanente en la civilización un esencial "disgusto".

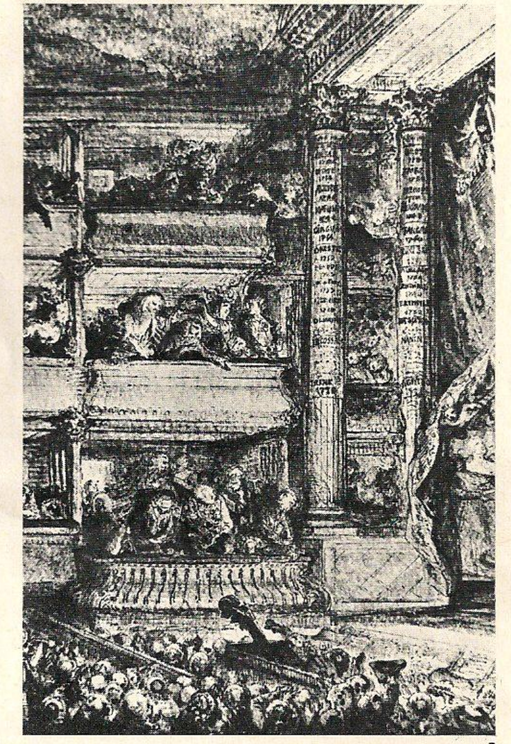
Agréguese que, en un momento impregnado de interés por los "salvajes", el correspondiente parágrafo del *Ensayo* servía tan sólo como correctivo, totalmente filosófico, absolutamente ideológico, respecto de los entusiasmos y de las teorías por las que Voltaire no podía sino sentir desprecio.

Muy otra era la idea que él tenía: la de —podríamos decir con un forzado neologismo— una etnología de los pueblos civilizados, una historia de fenómenos colectivos, de "tiempos largos", de hechos anónimos, de creencias, usos y comportamientos. Sobre este terreno, el iluminismo de Voltaire llegaba a sus mejores resultados, en una dirección muy divergente respecto de la imagen tradicional del Iluminismo como racionalismo abstracto.

Si queremos aproximarnos, debemos co-







1. *Homenaje tributado a Voltaire en el Thèâtre-Français el 30 de marzo de 1778, después de la sexta representación de* Irene. *Grabado de C. E. Gaucher sobre dibujo de Moreau el Joven, París, B. N., Est.* (Ségalat).

2. *Coronación de Voltaire. Grabado de Dupin sobre dibujo de Desrais. París, B. N., Est.* (Ségalat).

3. *Coronación de Voltaire en el Thèâtre-Français el 30 de marzo de 1778. Dibujo de Gabriel de Saint-Aubin. París, Museo del Louvre* (Ségalat).

menzar con un ejemplo de esa operación que — ahora banal para nosotros— llamamos historización: "Nos sorprendemos ahora de que Dante haya escogido un tema que parece tan extraño, pero coloquémonos en el tiempo en que él vivía. La religión era el tema central de casi todos los escritos, como de las fiestas y de las representaciones públicas . . . La historia del Antiguo y del Nuevo Testamento se representaba en las plazas públicas . . ." En general, frente al fenómeno religioso, Voltaire no fue, como ya se ha dicho, ese simplista sostenedor de la teoría de la impostura que pasó desgraciadamente como su nota proverbial. El mayor peso recae sin duda sobre otra categoría interpretativa: la del *entusiasmo,* no inventada por Voltaire, sino importada de Inglaterra y usada por él en forma maciza; y que tanto el entusiasmo religioso como el misticismo, etcétera, han sido considerados por Voltaire también desde el *interior,* como bastaría para demostrarlo, el artículo *Eucaristía,* del *Diccionario filosófico.* En este contexto problemático, también habría que tener en cuenta los explícitos rechazos —de posibilidades hermenéuticas presentes en la cultura contemporánea— manifestados por Voltaire; rechazo de una explicación de la religión por el clima, a la manera de Montesquieu (válida tal vez para ciertos ritos particulares, pero no para las creencias); rechazo de una explicación política, a la manera de Rousseau ("de las divisiones nacionales nació el politeísmo"); rechazo, en fin, de una interpretación groseramente materialista, como la de quien explicaba, por ejemplo, la circunsición con razones higienísticas. Voltaire proponía explicarla, en cambio, como "ofrenda sagrada", salvando así su elemento mítico-mágico-religioso específico, insistiendo además a este respecto, en el hecho de una historia que sobrepasaba divisiones étnicas y políticas, y también diferenciaciones propiamente religiosas; una historia anónima, no consciente, de larga duración: "Los hebreos habían tomado la circunsición de los egipcios, juntamente con algunas otras ceremonias; siempre la conservaron, como los árabes y los etíopes. Los turcos se sometieron a ella, por más que el Corán no la ordena . . ." Finalmente, en la conclusión —"no es más que una costumbre antigua, que nació de la superstición y fue perpetuada por la *coutume*"— el tema racionalista (*superstición*) iba acompañado del relieve de la fuerza de la tradición: presentar la *coutume* como una "causa" no era un razonamiento especulativo (hacer de una "palabra", agente), sino más bien el descubrimiento de un determinismo específico, en el presente caso, de tipo inercial, una *fuerza propia* del rito, de la creencia y de los hábitos conexos.

El momento racionalista es, por lo tanto,

dominante en la historiografía de Voltaire, en sentido crítico respecto de las fábulas y de lo inverosímil, y tal es indudablemente el contenido básico de "filosofía de la historia", el neologismo inventado por Voltaire: "Se ha dicho que el consenso de todos los hombres era una prueba de la verdad. ¡Linda prueba! Todos los pueblos han creído en la magia, en los oráculos, en las influencias lunares..." Naturalmente, había que afrontar también todos los riesgos de un criterio de la verosimilitud, como negar fe a la existencia de la prostitución sagrada entre los babilonios, o a la existencia de sistemas de parentesco no patrilineales, o a la existencia de comunidades sin propiedad privada, etcétera, sobre la base de la simple pregunta: ¿cómo es posible que hayan existido usos tan contrarios, en todos los sentidos, a la "naturaleza humana"? Así era como se reproducía la eternización corriente de fenómenos históricos, la naturalización de hechos culturales. Pero, respecto a la mentalidad acrítica con la que se enfrentaba Voltaire, es indudable que las más de las veces el criterio actuaba positivamente: "¿Qué extrema locura, qué absurda obstinación empujó a tantos compiladores a sostener en tantos enormes volúmenes que una fiesta pública celebrada en memoria de un acontecimiento cualquiera, demostraba que este hecho había acontecido realmente ... Estad seguros, cuando veáis una antigua fiesta, un antiguo templo, que son fruto del error; al cabo de dos o tres siglos el error se consolida, finalmente se convierte en sagrado y se erigen templos a las quimeras." Guicciardini y Maquiavelo se convertían en los ejemplos de una historiografía realista, iluminada, a despecho de todas las leyendas y los hechos inverosímiles contenidos en Eusebio, "el padre de la historia eclesiástica", en Gregorio de Tours, etcétera. Sin embargo, y éste es el punto decisivo, en el que se asiste a una superación del mero criterio racionalista y a la propuesta, digna de pioneros, de una nueva mentalidad, Voltaire agregaba también otra consideración decisiva: "...podemos decir que hasta Guicciardini y Maquiavelo no hemos tenido una sola historia bien hecha; pero la misma grosería de todos esos monumentos (medievales) nos revela el espíritu del tiempo en que fueron escritos, y nada hay, más allá de las leyendas, que nos sirva para aprender a conocer las costumbres de nuestras naciones".

Hay que señalar aquí la "revolución copernicana" propuesta por Voltaire en la historiografía, generalmente en la consideración del mundo humano: las leyendas, etcétera, no como prueba de hechos, de verdades, sino como significativos testimonios. El Viejo Testamento se convertía así, una vez despojado de su valor sagrado, en un libro "precioso": "hace conocer las costumbres del Asia antigua cien veces mejor que Homero..." Si los dos siglos de cultura europea que nos separan de Voltaire se hallan plenos de progresivas proposiciones en este sentido, en el sentido de encontrar el *significado* de lo que escapa a una racionalismo estrecho (piénsese en la actitud de Descartes con respecto a la historia), puede afirmarse que este movimiento ha comenzado ya, en la historia del Iluminismo, con Voltaire. La demistificación racionalista constituye el primer momento necesario, más aún, condicionante respecto de todo el resto del proceso, pero al cual hay que agregar la recuperación del contenido testimonial indirecto que ofrecen las leyendas, etcétera. La recuperación implica una transvaloración de los planos: del plano del hecho real, histórico, en el sentido del acontecimiento, al plano del hecho mental, psicológico, y psicológico en un sentido colectivo igualmente real.

Una cuestión de cronología

"Nuestra santa religión, tan superior en todo a nuestras luces, nos enseña que el mundo creado desde hace sólo unos seis mil años, según la Vulgata, o cerca de siete mil, según los Setenta. Los intérpretes de esta inefable religión nos enseñan que Adán encerraba toda la ciencia, y que todas las artes se perpetuaron desde Adán hasta Noé..." Es verdaderamente impresionante la osadía de Voltaire —casi un intento de provocación en el momento mismo de una aparente y prudencial reserva—, al agregar una nota como ésta precisamente en ese lugar del parágrafo sobre los caldeos, en el *Ensayo sobre las costumbres*, en el que manifestaba que consideraba plausible, y de todos modos muy lejos de lo inverosímil, la antigüedad que los caldeos mismos se habían atribuido: ¡cuatrocientos setenta mil años! Pero lo más interesante es el tipo de razonamiento puesto en práctica por Voltaire: se trata de marchar hacia atrás, respecto de los testimonios históricos y documentados de la vida de un pueblo (en el caso de los caldeos apenas poco más de dos mil años a.C.), basado en algunos criterios generales de "verosimilitud".

Punto de partida fáctico en el caso en cuestión: el heliocentrismo de los doctos caldeos, o sea el descubrimiento de un principio esencial "del verdadero sistema de nuestro universo", descubrimiento que demuestra "ese alto grado de filosofía que contradice los ojos y requiere una teoría más profundizada"; ahora bien, ¿cómo es posible pensar que logro semejante se haya alcanzado en solamente dos mil años? "Cuatrocientos setenta mil años son demasiados para nosotros, que somos de ayer; pero son muy poca cosa para el universo entero. Sé bien... que tenemos que creer en el Pentateuco más que en Sankuniaton y Beroso; pero es imposible (humanamente hablando) que los hombres hayan llegado en mil novecientos años a intuir verdades tan sorprendentes. La primera actividad es la de procurarse el alimento, cosa que en épocas primitivas era mucho más difícil para los hombres que para los brutos; la segunda, formarse un lenguaje, lo que requiere ciertamente un período de tiempo considerable; la tercera, construirse una cabaña; la cuarta, vestirse. Finalmente, para forjar el hierro, o para suplirlo, se requieren tantas condiciones favorables, tanta actividad, tantos siglos, que ni siquiera se alcanza a imaginar cómo los hombres hayan podido lograrlo. ¡Qué salto de aquí a la astronomía!" Esta vez el criterio de la verosimilitud, tan peligroso, funciona magníficamente en dirección totalmente científica. No fue Voltaire el primero en divulgar hipótesis de cronologías tan revolucionarias respecto de toda la tradición cristiana. Pero fue él quien las defendió en forma tan abierta, basado en toda una concepción del hombre francamente materialista y antiprovidencialista. En otras palabras, Voltaire acepta para la civilización humana, todo lo que nunca pudo aceptar para el universo en su conjunto: una formación lenta, sin garantías divinas.

"Los Caldeos, los Hindúes, los Chinos, me parecen los pueblos de más antigua civilización"...; "Si es lícito hacer conjeturas, los Hindúes que habitan por el Ganges son acaso los hombres que más antiguamente se han constituido en unidad de pueblo"...; en fin, los chinos, el verdadero "pueblo elegido" de Voltaire: "¿Nos atreveremos a hablar de los chinos sin referirnos a sus mismos anales?", cuando todos los viajeros los confirman, cuando resultan fundados en cálculos astronómicos que han sido confirmados en su exactitud, que tienen un contenido histórico y no encierran mitologías sobre los orígenes, etcétera; si es así, "debemos aplicar aquí nuestro principio fundamental: cuando las primeras crónicas de una nación atestiguan la existencia de un gran imperio, poderoso y sabio, esta nación debe haberse constituido como pueblo desde varios siglos atrás... En cualquier campo los primeros rudimentos son para los hombres, más lentos que los grandes progresos...." Es evidente que nos encontramos aquí en el corazón de la "filosofía de la historia" de Voltaire, desde el punto de vista del significado de la historia universal: este significado está condicionado por una cuestión de "orden de grandeza", en relación con la dimensión temporal del desarrollo de la humanidad. Piénsese que en el *Discurso* de Bossuet (1681) estaba indicada, al margen de cada acontecimiento histórico recordado, la doble fecha (según los dos cómputos, sobre la base de la Vulgata y sobre la base de la edición de los Seten-

ta) de la cronología judeo-cristiana, a partir de la fecha de la creación del mundo: 4004, o bien 4963 a.C. (nada semejante ocurre, en cambio, entre los chinos, como señala Voltaire: "entre ellos no existen ni modos diferentes de calcular ni cronologías que se contradigan", y esto, naturalmente, dejando de lado la cuestión del "orden de grandeza".

Por consiguiente, el género humano, mucho más antiguo que según la tradición fundada en el *Génesis*, los hindúes, el pueblo probablemente más antiguo, en forma de pueblo organizado; los caldeos, el pueblo más sabio de la antigüedad (entre otras cosas: "Entre los pueblos tan injustamente llamados civiles, son únicamente los chinos los que ignoran estas horribles y absurdas prácticas [los sacrificios humanos]. China es el único de los antiguos Estados conocidos que no subyace al sacerdocio . . ."). Todo esto, como se sabe, está en función antisemita; se demuestra que el pueblo judío no tiene ningún privilegio, de donde procede después a derribar su pretendido primado: el pueblo que no ha alcanzado verdadera organización política, el pueblo nómade y que vive de la rapiña, el pueblo más ignorante y el más cruel, sin artes y sin ciencia, deudor de todo y también de los elementos de su propia religión a los otros pueblos más "antiguos", sanguinario y vil, mezquino y jactancioso, etcétera, etcétera (como Voltaire había referido ya, por lo demás, desla XXV de las *Cartas filosóficas*, la carta sobre Pascal).

Esto era hablar de Israel en historiador, hablar "como hablaríamos de los escitas y de los griegos", y recuérdese el inmenso trabajo de crítica paleo y neo-testamentaria desarrollado por Voltaire, verdadero trabajo de pionero y sumamente lúcido en algunos puntos capitales. El adversario próximo, a sus espaldas, era justamente Bossuet. Era en Bossuet, por lo que significaba, que Voltaire pensaba toda vez que maltrataba a los judíos. Y a propósito de los árabes, para dar un ejemplo entre los muchos posibles, le da por observar en forma espontánea: "En nuestras historias universales, fabricadas en nuestro Occidente, no se habla de ellos; ya lo creo: no tienen relación alguna con la pequeña nación hebrea que se ha convertido en objeto y fundamento de nuestras historias llamadas universales, en las que cierto número de autores, copiándose uno con el otro, olvida a las tres cuartas partes de la tierra." Era precisamente ésta la otra gran razón del disgusto de madame de Châtelet por las historias existentes, al decir de Voltaire: "Ella leyó en fin el discurso del ilustre Bossuet sobre la historia universal . . . Se lamentó de que un hombre tan elocuente olvidara en efecto al universo en una historia universal, y sólo hablara de tres o cuatro naciones desapa-



1

1. Estatua de Voltaire, de Jean-Antoine Houdon (1781), actualmente en la Comédie-Française de París (Falchi).



1



2

1. Caricatura de Daumier.

2. Retrato de Voltaire. Dibujo de Jean Huber. Spira, Colección de Beroleingen, Litografía. París, B. N., Est. (Ségalat).

recidas hoy de la tierra. Más que todo le chocó ver que esas tres o cuatro naciones poderosas están sacrificadas en ese libro al pequeño pueblo hebreo, que ocupa los tres cuartos de la obra...: Parecía extraño, sobre todo, que los mahometanos, que han mudado la faz del Asia, de África y de la más bella parte de Europa, fueran olvidados en la historia del mundo... En fin, esta señora no podía soportar que se extendiera sobre los oscuros habitantes de la Palestina y que no dijese una palabra del vasto imperio de la China, el más antiguo del mundo y ciertamente el más avanzado..." Y así caía, como consecuencia igualmente importante, el eje greco-romano tradicionalmente incluido entre hebraísmo y cristianismo: el cuadro del mundo histórico venía a ser "diez veces más extenso que el de la dominación romana", mientras que, "afectados por el clamor de ese imperio, de sus expansiones y de su caída, en la mayor parte de las historias universales hemos tratado hasta ahora de otros hombres como si no existieran."

La presencia del ejemplo chino en la obra de Voltaire es cosa muy notoria, y otro tanto esa especie de veneración por Confucio. Desde el punto de vista deísta de la religión, su objetivo era opuesto respecto de los jesuitas, admiradores de los chinos y de Confucio (antes de que la iglesia condenara estas actitudes) y divulgadores de esa información que también Voltaire utilizaba. Para éstos, demostrar la universalidad del espíritu cristiano; para Voltaire, demostrar el judaísmo y el cristianismo como formas particulares de religión, particularmente cerradas y opresivas, ejemplos de corrupción supersticiosa y antropomórfica de esa moral natural que, en su plena naturalidad, se descubría en cambio con toda pureza en las máximas de Confucio. Lo universalmente humano contra todo particularismo (combustible psicológico, entre otras cosas, de la intolerancia): si el esquema era todavía, fundamentalmente, el de la apologética de Bossuet, el cristianismo resultaba ahora alineado en la parte de la contingencia histórica, como una secta. La puesta en acción —como se aprecia bien por la obsesión antijudía de Voltaire— era precisamente la de la "historia universal", si tenía o no su eje privilegiado en la tradición hebraico-romana-cristiana. Antes bien, la puesta en acción era aún más radical (y esto lo olvidan en general los intérpretes, ideologizando excesivamente el planteo de Voltaire): si la historia universal tiene o no —*tout court*— un eje privilegiado. Podemos utilizar, en confirmación, la tesis de esos historiadores de la "filosofía de la historia" que asignan a ésta (para entendernos, en el sentido codificado por Hegel) un origen teológico en el providencialismo hebraico, como inaugurador, a través del profetismo, de la dimensión del futuro en la consideración de los hechos humanos; ahora bien, puede decirse que Voltaire, con su *Filosofía de la historia* ha destruido esta otra *"filosofía de la historia"* que desde san Agustín, más aún, desde los profetas, había llegado hasta Bossuet, y que resurgiría nuevamente en el siglo siguiente al de Voltaire; e inclúyanse también todas las ideologías especulativas del "progreso", los diversos optimismos más o menos laicos, muy duros para morir. Tómese por ejemplo la obra de alguno de esos historiadores, el teólogo Löwith, dedicada a los "supuestos teológicos de la filosofía de la historia", y se verá que en la larga secuela transitada retrospectivamente —precisamente, de Hegel a los profetas—, la única excepción clamorosa (quiero decir patente, como escándalo, en las palabras mismas del autor), el único nombre que escapa completamente al esquema es Voltaire: "Una mirada al índice de los *Ensayos* de Voltaire muestra que su historia universal se reduce en verdad a una representación más vasta en el contenido, sin tener, sin embargo, una orientación unitaria ni un significado central. Lo que asigna unidad a sus observaciones es solamente la sucesión cronológica y la idea del progreso en cuanto principio hipotético...", en realidad, se trata de una "visión ateleológica

de la historia" (*Significado y fin de la historia*).

Hay un fragmento del *Discurso* de Bossuet que recoge todos los motivos de la repugnancia teórica de Voltaire: "Primeramente, estos imperios tienen en su mayor parte una correlación necesaria con la historia del pueblo de Dios. Dios se ha servido de los asirios y de los babilonios para castigar a este pueblo; de los persas para restablecerlo...", y así sucesivamente a través de Alejandro, Antíoco y los romanos. Este pasaje ha sido no solamente parafraseado por Voltaire en forma crítica, a través de su modo peculiar de crítica, un modo particularmente objetivo, la ironía, en la voz *Historia*, escrita para la *Enciclopedia*, e incluida después en el *Diccionario filosófico* (y la sustancia de la ironía, como aquí se ve, es una indignación moral: "Lo que *admiro* mayormente en las obras de nuestros modernos compiladores, es la *buena fe* con que demuestran que todo lo que ha acontecido en los grandes reinos del mundo, tenía el único objeto de amaestrar a los habitantes de Palestina...", etcétera); lo ha tenido también constantemente presente en sentido de parodia, a través de la burlona propuesta de una coherente generalización de la interpretación del *post hoc* en sentido finalista (como era en los *per* de Bossuet): "Una de las pruebas del fatal e invencible destino con que el Ser supremo concatena todos los acontecimientos del universo, es la circunstancia de que Constantino haya construido Constantinopla para los turcos, como Rómulo, siglos antes, había echado los fundamentos del Campidolio para los pontífices de la iglesia católica." Nótese bien ahora que la expresión *enchaînement* (concatenamiento, encadenamiento) es típica de Bossuet: "*ce long enchaînement des causes particulières... depend des ordres secrets de la divine Providence*" y así sucesivamente.

El "sistema del universo y el hombre"

Entre el antiprovidencialismo de Voltaire en la interpretación de la historia y su deísmo no hay ninguna contradicción; concierne precisamente a la divinidad, tal como la concibió Voltaire a partir de su encuentro con ideas de Newton, en el sentido de que rige todo el universo, aunque con leyes uniformes, universales y eternas. De otro modo se caería en el antropomorfismo, si se pensara en intervenciones pormenorizadas de la divinidad —y puede decirse que la obsesión del antropomorfismo dominó toda la sensibilidad religiosa de Voltaire, como resultado de la estrecha correlación que existe entre su deísmo y su enérgico rechazo de toda pretendida "historia sagrada". Toda historia sagrada, ya se exprese por metáforas necesariamente antropomórficas, ya pretenda narrar algo como encarnación de Dios, termina reduciendo a Dios a una medida terrena y doméstica: será el rey o el padre, caprichoso y soberbio como un monarca oriental que quiere que todos le rindan pleitesía y quiere condenar o premiar a su arbitrio, o voluble como el buen padre dúctil a los requerimientos de sus hijos.

No es en una historia pretendidamente sagrada, en una "narración" cualquiera, sino muy lejos de aquí donde puede encontrarse al Dios de Voltaire: "*Coëli enarrant gloriam Dei*" ("Los cielos narran la gloria de Dios"), repite Voltaire, y este versito, afirma en la *Metafísica de Newton* (1740), puede considerarse el "mejor de los argumentos" en materia de teología. A través de Newton puede decirse, Voltaire ha vivido traumáticamente la revolución copernicana: la infinidad del cielo estrellado ha permanecido como su topos más profundo, algo radical, la emoción y el valor más hondamente sentidos. El lejanísimo Dios, realmente inconmensurable para el hombre, o sea, no pasible de humanización, el Dios geométrico y "divino mecánico" querido por Voltaire, puede hallar una imagen analógica sólo en la evidencia de la inmensidad espacial. Si el cristianismo es la religión del Dios-hombre, no hay duda de que no ha habido filósofo no ateo que haya sido más profundamente anticristiano que Voltaire (en la concepción de Dios, pues su moral, a la inversa, es en gran parte "traducción" del cristianismo). Recuérdese que una vez, en un cuaderno privado, escribió: "Dios es el eterno géometra, pero los geómatras no aman."

El pensamiento teológico de Voltaire puede ser reconstruido —en su evolución hacia una especie de semipanteísmo— a través de la relación Dios-cielo. En el diálogo *Los adoradores* (1769) Voltaire cita un verso de la *Henriada*: "Más allá de todos los cielos está el Dios de los cielos" (es un verso agregado en la edición del 30, en un contexto de sabor newtoniano), y en seguida lo corrige de esta manera: "En estos cielos infinitos está el Dios de los cielos." Este movimiento de tendencial ensimismamiento de Dios en lo creado (recuérdese la tesis de la eternidad de la creación) muestra precisamente la fuerza del antropomorfismo, tanto más cuanto que Voltaire no logra nunca llevar hasta el fondo semejante movimiento de pensamiento, ni aproximarse a Spinoza (formalmente prefiere mantenerse en una libre interpretación de Malbranche, el filósofo tan ridiculizado en los tiempos de su encuentro con Locke, y en la fórmula *Todo en Dios*), y reserva siempre a su Dios no sólo la inteligencia (de donde el universal mecanismo del cosmos, desde otro punto de vista, una universal armonía finalista, que muestra a Dios como el reloj muestra al relojero) sino también libre elección (el ejemplo típico, derivado de Clarke, es el del verso preciso que tiene el movimiento de los planetas en el sentido izquierdo). Ligado a este Dios, "eterno mecánico del universo", se halla el fijismo cósmico de Voltaire, tal como surgió obsesivamente en las polémicas contra Buffon y Diderot, contras las "anguilas" de Needham y las "conchillas" de los primeros evolucionistas, pero tal cual era ya neto y significativamente explícito en la *Metafísica de Newton*.

El Dios de Voltaire es garante del cosmos, para que no se precipite en el caos, y al mismo tiempo el cosmos atestigua a semejante Dios: "Dios vuelve a entrar en sus derechos", exclama Voltaire cuando se entera de que un abate italiano demostró el error de las experiencias de una supuesta generación espontánea intentadas por Needham; y —cuando quiere demostrar que "todas las especies son invariablemente las mismas" que "han sido determinadas por el Señor del mundo" con otros tantos diversos "designios"— argumenta de esta manera: "sin estos designios, de la materia y del movimiento no surgiría sino un caos eterno". Este fijismo (brutalmente extendido también a las razas humanas, interpretadas en la práctica casi como "especies" distintas) es tan radical en Voltaire, un motivo tan profundo de su sensibilidad, que parece ser algo más que un simple filosofema, o una opinión tradicional no ponderada críticamente (un *límite* de su pensamiento, como suele decirse en casos como éste): concierne a la relación misma con lo real, a la presencia del hombre en el mundo; Voltaire no se animó a afrontar el trauma de un cosmos en evolución. Si el fijismo entrara en discusión, se produciría en la sensibilidad de Voltaire una verdadera "crisis de presencia", crisis a la que resistió con toda la fuerza de un llamado considerado definitivo: el llamado al "buen sentido", frente al cual el ateísmo, que va hablando de generación espontánea y de transformación de las especies, no puede sino aparecer como lo que es: "locura" (el mismo término que Voltaire usó también contra Rousseau). Semejante epistemología del "buen sentido" es verdaderamente el punto más débil de todo Voltaire, y para nosotros es hasta demasiado fácil hacer luz en su contenido ideológico.

Todo se hace ejemplarmente claro cuando se trata de esa especie particular que es el hombre; Voltaire no tiene dificultad alguna en considerar al hombre como animal, pero piensa que, a la par de todos los otros animales, también el hombre deberá tener una "naturaleza" propia, fija, un conjunto de "instintos" propios, suministrados por el creador, y entre éstos Voltaire pone, por ejemplo, la justicia. La "justicia" —es decir, en concreto, el respeto de la propiedad privada, según los ejemplos de Voltaire— asume así el mismo *status* ontológico del mecanismo que lleva a la abeja a construir sus celdas, y así su-

cesivamente; la argumentación es sumamente simple, dotada de la misma evidencia que el buen sentido: de otra manera, si así no fuera, no existiría la sociedad, la que es por su parte totalmente "natural" en el hombre. Aquí está justamente el punto de la resistencia de Voltaire frente a la crítica genial de Rousseau; que se trate de algo originario, en este caso también inherente a la propia relación con la realidad, de una convicción previa a cualquier tipo de investigación que llegue a las profundidades de lo inconsciente, puede resultar muy evidente del modo como Voltaire introduce —la primera vez que la formula— esa única crítica a Locke que repetirá cuantas veces se le presente la ocasión: "Siempre me he sorprendido de que el sabio Locke, discutiendo tan bien las ideas innatas, haya podido sostener que no existe ninguna noción del bien y del mal común a todos los hombres..." (y las réplicas de Voltaire ante los ejemplos proporcionados por Locke, son un modelo insigne de lo que se dice mistificación, donde se capta en forma flagrante el proceso de ideologización).

Se sabe que Voltaire aceptó de Locke todo lo demás, en forma entusiasta; y en otros puntos, desarrolló un pensamiento de Locke sumamente radical, imponiéndolo a Europa: transformando sustancialmente en una tesis la hipótesis lockiana de que la materia es susceptible de pensamiento, con todo lo que ello implicaba respecto del alma (uno de los puntos más graves de las *Cartas filosóficas* era precisamente éste, y es sabido que Voltaire volvió a escribir la carta respectiva, en el vano intento de conjurar esa protesta que, de todos modos lo mismo levantó). Sobre la espiritualidad y la inmortalidad del alma Voltaire fue siempre bastante categórico en sentido negativo, desde el *Tratado de metafísica* (1734) al artículo relativo en el *Diccionario filosófico*, donde da, antes bien, un tipo de argumentación que muestra cómo el análisis del lenguaje ha sido, durante el siglo XVIII, la forma de crítica moderna de lo que estamos acostumbrados a llamar "filosofía especulativa". "Llamamos alma a lo que nos 'anima'... Pobre pedante, tú ves una planta que vegeta, y dices 'vegetación' o 'alma vegetativa'; observas que los cuerpos tienen y comunican movimiento, y dices 'energía'; ves a tu perro de caza que bajo su guía aprende su oficio, y gritas 'instinto', 'alma sensitiva'; tienes ideas compuestas, y dices 'intelecto'. Pero, ¿qué es lo que entiendes con estas palabras? Claro que esta flor vegeta; pero existe verdaderamente un ente real que se llama 'vegetación'? ¿...No te echarías a reír de un razonador (por más maestro de Alejandro Magno que hubiera sido) que viniera a decirte: 'Todos los animales viven, por lo tanto hay en ellos un ente, una fuerza sustancial que es la vida'?..." En este sentido, Voltaire no es tanto *El filósofo ignorante* (1766), o sea agnóstico que ha proclamado ser rey. Y de aquí, de sus ideas sobre el alma sale a luz tanto el aspecto más paradojal de su pensamiento, como también el aspecto más francamente repugnante. La paradoja es ésta: tan categórico es, tan pasionalmente categórico, sobre la existencia de Dios, como es igualmente categórico, y esta vez fríamente, con actitud de indiferencia, sobre la mortalidad del hombre (cuando quiere asumir todas las precauciones metodológicas que aprendió en la escuela de Locke, se expresa así: existe la "máxima probabilidad" de que Dios exista, la "máxima improbabilidad" de que exista un alma inmortal). Por lo tanto, se da un verdadero vuelco de la psicología más común, esa psicología a la que nos han acostumbrado veinte siglos de cristianismo y sobre la cual se han formado todos los apologistas; la psicología en la que la afirmación de Dios es función de la esperanza de inmortalidad (el famoso argumento de la "apuesta", en Pascal, tiene este significado; y Kant, por lo demás, en la articulación puesta entre los diversos postulados de la razón práctica, ha formalizado, si así puede decirse, este modo de sentir común); y ello induce a presentar la filosofía de Voltaire como difícilmente enmarcable en el esquema corriente de la historia de las ideas, que presenta al deismo como una forma de cristianismo laicizado. En cambio, el otro aspecto, el aspecto repugnante del pensamiento de Voltaire es la tesis de la *utilidad social* de la creencia en Dios: "Si Dios no existe, sería necesario inventarlo"; este Dios que sería necesario inventar es el Dios "juez y vengador" del que habla Voltaire en el período de Ferney (mientras que en los tiempos del *Tratado de metafísica* había rechazado explícitamente estas actitudes), o sea un Dios, cuya creencia puede tener eficacia sólo si va acompañada por la creencia en la inmortalidad del alma, visto que se trata de un Dios gendarme que debe creerse que llega allí hasta donde no pueden llegar los gendarmes terrenos, y castiga todo lo que escapa a la justicia humana. Voltaire procede pues a teorizar, a recomendar esta verdadera "impostura": mantener a los hombres, a la mayoría de los hombres en la fe en lo falso, o en lo extremadamente "improbable", a fin de que no se trasmuten en bandoleros, a fin de que el amo no sea robado por sus campesinos ni el marido engañado por su mujer (ejemplos preferidos por Voltaire). Mientras que una vez bastaban para Voltaire los sentimientos innatos de la "conmiseración" y de la "justicia" para mantener la sociedad, ahora en cambio teoriza sobre la necesidad de este vínculo ideológico suplementario, llegando a decir en el *Diccionario filosófico* que no podría subsistir una sociedad de ateos (de donde también la idea de la necesidad del clero, aun cuando sometido al poder civil como el preceptor privado lo está respecto del dueño de casa), y así retrograda también más allá del libertinismo. No encontramos ningún atenuante por el hecho de recordar que en este argumento de la utilidad social de la religión, hay una circunstancia agravante, tanto más evidente cuando se piensa que Voltaire "responde" de tal manera a una tesis precisa, presente ya en la cultura francesa (en las palabras de D'Holbach: "La religión es el arte de embriagar a los hombres para apartar su espíritu de los males con que le oprimen los que gobiernan. Con la ayuda de las potencias invisibles con que se les amenaza, se los fuerza a soportar en silencio las miserias que ellos mismos deben a las potencias visibles"...

Una filosofía "amarga y triste"

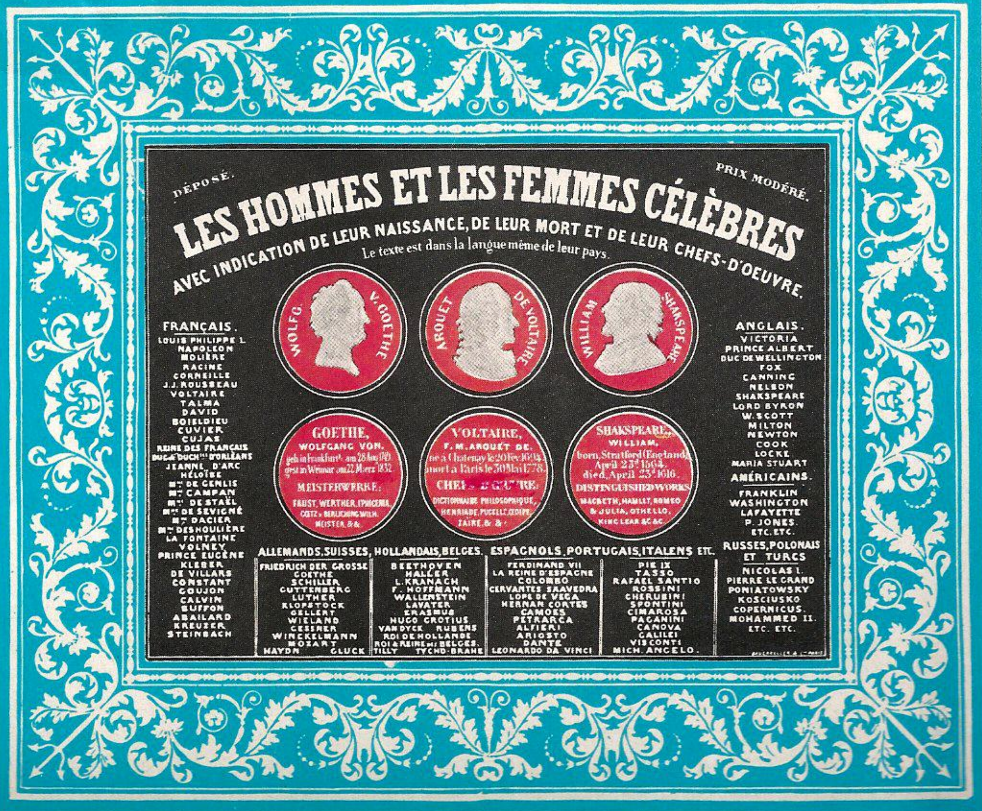
La idea de que el hombre tenga que ser refrenado incluso mediante el temor del imaginario castigo divino, se relaciona fácilmente con la ideología social deVoltaire, con su identificación de "naturaleza humana" y privacidad, pero por lo demás es mucho más llamativa y sorprendente por cuanto contradice manifiestamente algunas de sus más íntimas convicciones. En particular, nada tiene que hacer con ese pesimismo antropológico que Voltaire elaboró a partir de los años 50, que representa, en cambio, un tema que muy poco tiene de ideológico y que tal vez es más bien el tema de mayor actualidad, aun hoy, en toda la obra de Voltaire y en una visión netamente científica.

La idea de un hombre naturalmente malvado hasta el punto de que requiere frenos de toda especie, no es nunca argumento de Voltaire cuando éste insiste en el tema de la miseria del hombre; esta miseria no es el "pecado" ni la "corrupción" de la naturaleza humana en ningún sentido, sino su *status*, *status* nada privilegiado entre los demás animales. El famoso privilegio del pensamiento como característica del hombre, se convierte, en realidad, en fuente de ulteriores sufrimientos: "Los animales y los hombres sufren casi sin pausa; pero los hombres sufren mucho más, porque no sólo el don de pensar constituye a menudo un tormento en ellos, sino porque esta facultad de pensar les hace temer siempre la muerte, cosa que las bestias, en cambio, no prevén"..., aun cuando Voltaire sabe muy bien que no por esto se estaría dispuesto a sacrificar la inteligencia en aras de la felicidad: lo que muestra cuán convencido está de que, de hecho, el más alto valor humano es el de la *verdad*. Es necesario pensar en todo el antropocentrismo de la tradición clásica y cristiana, en las celebraciones de la *dignitas hominis*, para darse cuenta cabalmente de la radical subversión de mentalidad que propone Voltaire, y que actúa, como se ha dicho, incluso contra todas esas ideolo-

1. Voltaire. Estampa popular del siglo XVIII.
París, B. N., Est. (Ségalat).

2. En la ilustración publicitaria de un editor de París del siglo XIX, *se representa a Voltaire entre Goethe y Shakespeare.*
París, B. N., Est. (Ségalat).

1



2

gías propias de los siglos XVIII y XIX de las que puede considerarse el hegelismo como símbolo, es decir, la más firme restauración del antropomorfismo que se haya registrado en los tiempos modernos.

Véanse las palabras iniciales de *El filósofo ignorante*: "En el *Espectáculo de la naturaleza* (famosa obra de divulgación científica de intención apologética del abate Pluche [1732]), el prior dice al caballero que los astros se han hecho para la tierra, y que ésta, a la par de los animales, se ha hecho para el hombre. Pero, como el pequeño globo terrestre gira con todos los otros planetas alrededor del sol, y los movimientos regulares y proporcionados de los astros pueden durar por la eternidad aun cuando no existieran seres humanos, pienso que, jactándose de que todo haya sido hecho para él, el prior incurre en pecado de excesivo amor propio . . ."

La lucha contra este "amor propio" del hombre, es en Voltaire una expresión del trauma heliocéntrico (también el *Tratado de Metafísica* se inicia con la hipótesis de un ser que llega a la tierra procedente de otro planeta, y se interroga qué es el hombre; recuérdese también la situación narrativa de *Micromégа*); pero en cuanto a sus supuestos teóricos, esa lucha entraña todo el materialismo antropológico de Voltaire; su negación de la inmortalidad y su reducción del hombre a animalidad. Además de la carta sobre Locke puede recordarse, entre las *Cartas filosóficas*, también la carta final sobre Pascal, donde sostiene enérgicamente que "el hombre no es un enigma", desde el momento "en que viene al mundo como los otros animales . . . , que nuestras ideas son justas o incoherentes, oscuras o luminosas según sean nuestros órganos más o menos robustos, más o menos delicados . . . , que dependemos en todo del clima que nos circunda, de los elementos de que nos nutrimos"; el hombre no es ese ser doble, contradictorio, como pretende Pascal, ya que no está compuesto de "dos naturalezas", sino "de un número considerable de órganos": "si uno solo de estos órganos se ha alterado, ocurre que todas las impresiones del cerebro sufren modificaciones . . ." y así sucesivamente. No es pues optimismo lo que Voltaire opone a Pascal, ni el subsiguiente pesimismo implica la mínima concesión a Pascal (recuérdese el retorno explícito a la crítica de Pascal en los momentos que precedieron a su muerte).

Tanto en la oposición a Pascal como en el pesimismo de Voltaire, está siempre en juego un fundamento idéntico: el materialismo antropológico.

Respecto de esta problemática hay un solo cambio digno de destacarse en el pensamiento de Voltaire, y del que sea preciso tomar nota: su abandono de la teoría de la libertad humana, como la sostenía (por cierto muy débilmente) en el *Tratado de metafísica*, y su bien definido tránsito a una tesis determinista, tránsito que se sitúa hacia mediados de siglo, o sea en la época en que Voltaire pensaba en sus "relatos filosóficos" En efecto, el llamado pesimismo de Voltaire, tal como se expresa en sus narraciones filosóficas, brota en la base misma del determinismo ya adquirido teoréticamente; en esos relatos la existencia humana aparece —aun a través del ritmo narrativo— completamente abandonada a una secuencia de encrucijadas de series causales, tan ineluctables como desprovistas de sentido para quien las viva; es decir, el tema del "azar", por ejemplo, tan presente también en la historiografía de Voltaire, no implica excepción al mecanismo cósmico, sino que representa simplemente el modo en que éste es sentido en coyunturas particulares, *desde lo interno*, por quienes se encuentran involucrados en él como conciencias vivientes. Esta atención y esta participación, en la conciencia de lo viviente, respecto de las reacciones de su sensibilidad, implica el rechazo de la apatía del indiferentismo —actitudes tantas veces vinculadas, en la historia , con las visiones cósmicas, con las teorías de un determinismo universal.

Véase, por ejemplo, cuando dice: "Zadig dirigía su camino entre las estrellas . . . Admiraba esos vastos globos de luz que no parecen a nuestros ojos sino débiles chispas . . . Se imaginaba entonces a los hombres tal como son en la realidad, insectos que se devoran entre sí sobre un minúsculo átomo de barro . . . Su alma se lanzaba hacia el infinito . . .", *pero* "Pero cuando, vuelto a sí mismo, reencontrado en su corazón, Zadig pensaba que Astarté acaso hubiera muerto para él, que el universo desaparecía ante sus ojos, y en la naturaleza entera no veía más que Astarté yacente y a Zadig desventurado . . ." Éste es el ritmo de los relatos filosóficos, el ritmo paralelo recientemente esclarecido por un crítico. El paralelismo filosófico y literario, central en Voltaire, es éste: cielo-hombre (el "cielo", como se ha visto, es en realidad la metáfora sensible de Dios); el antiprovidencialismo, el antiantropomorfismo es función del teocentrismo, de ese deísmo que había colocado a Dios en la inmensidad de un cosmos sin medida adecuada al hombre. Por lo tanto, no sólo no hay contradicción entre deísmo y antiprovidencialismo, sino que el segundo es, antes bien, una precisa consecuencia del modo volteriano de entender a Dios. Adviértase que la consideración cósmica, de donde el punto de vista del individuo desaparece en las mallas de una conexión universal, era común también en la apologética, particularmente en la teodicea leibniziana, de la que constituía su mayor punto de apoyo. Ahora bien, cuando Voltaire reacciona contra ella, no es porque rechace la consideración cósmica, sino porque reivindica la irreductibilidad del otro polo de ese par, es por la voluntad de no abandonar el hecho de que Zadig, además de admirar al cielo, no puede olvidar sin embargo a Astarté y a sí mismo. Semejante voluntad no puede dejar de asumir la forma de la protesta, del grito, y sale entonces un *Poema* como *aquel sobre el desastre de Lisboa*, que no es más que una serie de interjecciones. El discurso de Voltaire tiende aquí a colorearse de un rechazo moral; a quienes "tranquilamente" les repite que todo está bien, se les puede responder: "Proferid estas palabras, *si no os falta coraje*, sobre las ruinas de cien ciudades destruidas por terremotos o en medio de doce millones de americanos asesinados . . ."

El problema de la verdad es todo uno con un problema de conciencia; es una mentira —o sea, es falso y al mismo tiempo hipócrita— no querer ver que la historia de los hombres es una larga historia de "pérdidas secas", que ningún "progreso" puede rescatar *a posteriori*, presentándolas como sacrificios necesarios o simplemente olvidándose de ellas. Aquí estamos verdaderamente en el núcleo de Voltaire, un conjunto de temas y de actitudes que vincula el *Ensayo sobre las costumbres* y los cuentos filosóficos; *Cándido* es reconocida universalmente hoy como la "obra maestra" de Voltaire, no sólo por los críticos literarios que recientemente han producido análisis de gran nivel, sino por el común de los lectores de todo el mundo, que tal vez advierten allí instintivamente una voz de libertad —no pascaliana— en un mundo que todavía está a la búsqueda de tantos consuelos ideológicos sobre el hombre y la historia.

Bibliografía

En español pueden consultarse las siguientes obras de Voltaire: *Cándido o el optimismo*, México, Nacional; *Cándido y Zadic*, Madrid, E.D.A.F.; *Diccionario Filosófico* y *Obras escogidas*, Buenos Aires, El Ateneo; *Diccionario Filosófico*, Buenos Aires, Codilibro; *Ensayo sobre las costumbres*, Buenos Aires, Hachette; *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia. Desde Carlomagno hasta Luis XIII*. 2 Tomos. México, Gral. de Ediciones; *Novelas*, Buenos Aires, Argonauta; *Novelas escogidas*, México, Nacional; *El siglo de Luis XIV*, Buenos Aires, F.C.E.

También en español los siguientes estudios: A. Maurois, *El pensamiento vivo de Voltaire*, 3ª ed., Buenos Aires, Losada; Ed. Fueter, *Historia de la historiografía moderna*, 2 vol., Buenos Aires, Nova; E. Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, 2ª ed., Buenos Aires, F.C.E.; M. Abadi, *Voltaire*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

El fascículo Nº 64 de

LOS HOMBRES de la historia

la Historia Universal a través de sus protagonistas

contiene la biografía completa e ilustrada de

Felipe II

Rey prudente y solitario, jefe del imperio más grande de la época y representante de un nuevo estilo en el manejo de los asuntos del Estado.



¡Un momento apasionante de la historia que usted debe conocer!

LOS HOMBRES de la historia

El mundo contemporáneo

LOS HOMBRES de la historia

El siglo XIX:
La Revolución Industrial

LOS HOMBRES de la historia

El siglo XIX:
Las revoluciones nacionales

LOS HOMBRES de la historia

El siglo XIX:
La Restauración

LOS HOMBRES de la historia

La Revolución Francesa
y el periodo napoleónico

LOS HOMBRES de la historia

El setecientos

LOS HOMBRES de la historia

Los estados nacionales

LOS HOMBRES de la historia

Del Humanismo
a la Contrarreforma

LOS HOMBRES de la historia

Cristianismo y Medioevo

LOS HOMBRES de la historia

La civilización romana

LOS HOMBRES de la historia

La edad de Grecia

LOS HOMBRES de la historia

La civilización
de los orígenes

Cada fascículo de LOS HOMBRES de la historia publica la biografía completa de un hombre que ha desempeñado un papel de gran importancia en la historia del mundo.

Los fascículos se van agrupando en tomos que dan, a su vez, una gran historia de la humanidad desde sus primeras civilizaciones hasta nuestros días.

La historia del mundo que ofrece esta colección es total y de enfoque moderno: los Hombres elegidos no están estudiados como héroes sino como intérpretes destacados de su época.

Profusamente ilustrada, la colección es, asimismo, un riquísimo archivo documental.

Publicación semanal
Precio de venta
m$n. 140,- el ejemplar

ARGENTINA: $ 140.-
BOLIVIA:
COLOMBIA: $ 7.-
COSTA RICA:
CUBA:
CHILE:
REP. DOMINICANA:
ECUADOR:
EL SALVADOR:
ESPAÑA:
GUATEMALA:
HONDURAS:
MEXICO: $ 5.-
NICARAGUA:
PANAMA:
PERU: S/. 18
PUERTO RICO:
URUGUAY: $ 90.-
VENEZUELA: Bs. 2.50